CONVIVIVM

DOMINGOS CRIPPA — *O INSUPERÁVEL PROBLEMA DA HISTÓRIA* • **JEAN YVES CALVEZ** — *O CRISTIANISMO E A SOCIEDADE DEMOCRÁTICA* • **JOSÉ NARINO DE CAMPOS** — *GÊNESE E EVOLUÇÃO DO CAPITALISMO* • **MÁRIO VIEIRA DE MELLO** — *O PROBLEMA DO ESTETISMO NO BRASIL* • **HERALDO BARBUY** — *O NEO-LIBERALISMO DE LUDWIG ERHARD* • **LEÔNIDAS HEGENBERG** — *REVOLUÇÃO COMPUTACIONAL?* • **J. C. DE OLIVEIRA TORRES** — *A UNIVERSIDADE E A REALIDADE BRASILEIRA* • **ALCÂNTARA SILVEIRA** — *A SALVAÇÃO PELA INFÂNCIA* • **HÉLIO FURTADO DO AMARAL** — *O PROBLEMA "CINEMA E MENOR*

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CVLTVRA

OUTUBRO 1964

ANO III — NÚMERO 7 — VOL. 5

SÃO PAULO • BRASIL

CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA

OUTUBRO 1964

Pede-se enviar a correspondência, os manuscritos, as revistas para permuta e as obras para a resenha a CONVIVIVM, Redação e Administração, Rua Minas Gerais, 228 — Telefone 51-6043 — São Paulo — Brasil.

A revista CONVIVIVM reserva-se o direito de publicar ou não os artigos espontâneamente enviados à Redação. Os originais não serão devolvidos.

CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1964

Brasil e Portugal

— assinatura anual (dez números)	Cr$	4.000,00
— número avulso	Cr$	400,00
— número atrasado	Cr$	700,00

Outros Países

— assinatura anual (dez números)	US$	13,00
— número avulso	US$	1,50

Assinatura de Benfeitor	Cr$	40.000,00

CONVIVIVM

OUTUBRO 1964

ANO III — N.º 7 — VOL. 5

SUMÁRIO

ARTIGOS

DOMINGOS CRIPPA — *O Insuperável Problema da História* 3

JEAN-YVES CALVEZ — *O Cristianismo e a Sociedade Democrática* 17

JOSÉ NARINO DE CAMPOS — *Gênese e Evolução do Capitalismo* 32

PERSPECTIVAS E DEBATES

MÁRIO VIEIRA DE MELLO — *O Problema do Estetismo no Brasil* 42

ANÁLISES E COMENTÁRIOS

HERALDO BARBUY — *O Neo-Liberalismo de Ludwig Erhard* 51

LEÔNIDAS HEGENBERG — *Revolução Computacional?* 59

JOÃO CAMILO DE OLIVEIRA TÔRRES — *A Universidade e a Realidade Brasileira* 61

ALCÂNTARA SILVEIRA — *A Salvação pela Infância* 66

HÉLIO FURTADO DO AMARAL — *O Problema "Cinema e Menor"* 75

RESENHAS

J. C. BARBOSA MOREIRA — *O Problema da Autodeterminação* (D. Crippa) 82

ALLAN H. CULLEN — *Rios Prisioneiros* (N. A. Eleutério) 83

O INSUPERÁVEL PROBLEMA DA HISTÓRIA

DOMINGOS CRIPPA

O problema da História, objeto de incansáveis esforços de elucidação e esclarecimento, está ligado essencialmente ao problema do sentido e valor da existência humana e do próprio Universo, enquanto totalidade criada. A História, de que tanto se fala, não é senão a história dêsse Universo e dos sêres que o povoam. Como quer que ela seja entendida e interpretada, a História será sempre o processo do desenvolvimento do Universo para um certo ponto, e o processo de afirmação do homem que procura salvar-se. Êste é o núcleo do imenso mistério da História, tanto mais indecifrável quanto mais ocultas e misteriosas as fôrças que nêle tomam parte.

Compreende-se o esfôrço humano para conhecer o mistério da História. É o seu próprio mistério. O mistério do seu destino e de sua salvação. Como o rei Midas, correndo pelas florestas, procurou desesperadamente o sábio Sileno, companheiro de Dionísios, para dêle saber o segrêdo da felicidade, todo o homem é um intranqüilo e perturbado perseguidor do seu próprio destino, que, muitas vêzes, lhe foge das mãos no momento exato em que imagina possuí-lo. Não é possível desligar e separar o mistério da História do mistério do homem, que, em última análise, é o problema de sua salvação.

A salvação é um mistério para o homem porque é incerta e ligada necessàriamente ao *tempo.* O tempo da existência — o tempo da salvação — possui limites insuperáveis. O tempo do homem é um *tempo insuperável,* coarctado dentro de limites não voluntários: nascimento e morte. Esta a razão porque a existência humana é essencialmente histórica. O destino do homem está ligado a uma dimensão temporal.

Possuir consciência desta situação — situação precária e angustiosa — é possuir uma consciência verdadeiramente histórica.

Desta forma, o problema central da existência humana e da História é o problema da salvação, enquanto problema de solução incerta e, de qualquer maneira, dependente. A História, como modo próprio de existir do homem, é conseqüência desta precária situação do homem, que, devendo salvar-se dentro de um tempo limitado, pode perder-se. O tempo histórico é essencialmente o tempo da salvação. Para os gregos, para os judeus, para os cristãos, para todos os homens de todos os tempos a existência possui êsse aspecto dramático: o homem deve salvar-se num lapso de tempo incontrolável e inseguro.

O tempo da existência que passa é o tempo da salvação que permanece. Como realizar e garantir esta salvação? Como o homem pode garantir sua permanência dentro de um tempo que passa e com o qual êle mesmo passa?

1. *A consciência histórica e o cristianismo*

A consciência plena desta situação só surgiu no homem com o cristianismo. Com uma doutrina de salvação perfeitamente delineada — condição de pecado e redenção pelo Cristo — e com uma visão clara do tempo, em todos os seus momentos, o cristianismo deu origem à consciência histórica, hoje plenamente integrada na cultura do Ocidente.

Isto não quer dizer que a *historicidade* seja um dado revelado, resultante do cristianismo. Ela resulta, ao contrário, da própria condição do homem no tempo, que permanece a mesma antes como depois do cristianismo. Mas a *consciência* plena desta situação apareceu sòmente com a revelação cristã. Pode-se mesmo dizer que a categoria da história, como hoje a entendemos, é uma criação cristã.

Apesar de viverem numa situação histórica bem definida, os homens antes de Cristo, não se compreendiam como sêres plenamente históricos pela simples razão que, para a maioria dêles, faltavam as verdades da Revelação acêrca da verdadeira situação do homem e de sua salvação e, para os judeus, a Revelação não chegara à sua plenitude. Era uma Revelação incompleta.

Entre os gregos a historicidade não existia como categoria geral da existência e do conhecimento. Mesmo que, segundo alguns [1], muitos gregos atingiram a experiência

---

(1) Cf. MAX MÜLLER, *Expérience et Histoire,* Publications Universitaires de Louvain, 1959, pág. 30 e segs.

fundamental da História, é certo que a vivência grega se situa numa dimensão não histórica, que se nutria de uma visão intemporal das coisas, provocada pela concepção cíclica do tempo. Não podendo deixar de preocupar-se com o problema da sobrevivência e da salvação pessoal, procuravam voltar suas esperanças para a possibilidade de um retôrno universal, que seria não só dos gêneros e das espécies, mas dos próprios indivíduos humanos. A possibilidade de um retôrno de tôdas as coisas era, pelo menos, uma esperança diante da passagem vertiginosa do tempo que levava e consumia tôdas as coisas, devorando os próprios homens, não poupando sequer os heróis e os deuses.

Entre os judeus o problema se apresenta de maneira totalmente diversa. A Revelação sobrenatural, que os instruia a respeito dos mistérios da vida e da salvação, corrigia e completava a deficiente visão humana. Os judeus possuiam certamente uma vivência histórica. A Revelação os colocava dentro de uma visão essencialmente histórica que, vindo dos primórdios da história da salvação do homem, caminhava até a vinda do Salvador. Noções como as de "gênero humano", "responsabilidade coletiva", "salvação universal", "fim universal", deram ao povo judeu a visão do mundo e dos homens como uma história única [2].

Nessa história do gênero humano, que vinha de uma criação original e caminhava para a redenção messiânica, o povo que descendia de Abraão tinha a estranha e terrível consciência de possuir a missão única, exclusiva e intransferível, de conduzi-la à plena realização. Sentia-se, por isso, o povo escolhido, o povo da aliança entre Deus e os homens [3]. Da aliança entre Deus e o povo judeu surgiria uma nova história, que seria a única história de salvação para todos os homens de todos os povos. Com outras palavras, os judeus não viviam num tempo que retornaria sôbre si mesmo, que recomeçaria, mas num tempo que iria além dêles mesmos, porque um tempo que progrediria até a salvação de todos os homens.

Havia entre os judeus, mais claramente do que em qualquer outro povo, a consciência de um tempo humano oposto ao tempo da natureza. Conheciam, apesar de povo do deserto,

(2) Observe-se, porém, que tais noções não são criações judaicas, mas objeto da Revelação sobrenatural. Como reveladas foram aceitas pelos judeus e transmitidas ao cristianismo.

(3) Não se trata aqui de *examinar* essa consciência, distinguindo, entre os elementos que a constituem, aquêles que são de origem divina e revelada e os que brotaram das tendências próprias do povo, escolhido como depositário da Revelação. Trata-se apenas de uma constatação.

o tempo da natureza, que é o tempo das estações do ano, o tempo da floração, da frutificação, do retôrno à terra, da fecundidade, do renascimento. Mas êste tempo, para os judeus, era apenas o símbolo do tempo humano, por ser êste o tempo no qual apareceria a salvação messiânica. O tempo humano seria necessàriamente um tempo de salvação [4].

Não há dúvida de que a consciência histórica nasceu, *fundamentalmente*, entre os judeus. Berdiaeff chega a ver nisto o elemento mais importante da missão judaica e um dos seus mais valiosos contributos ao desenvolvimento do espírito humano. "Penso que a principal missão dêste povo consistiu justamente na introdução desta idéia na evolução do espírito humano, para libertá-lo da influência grega" [5].

A história vivida pelo povo de Israel, no entanto, era uma história essencialmente incompleta, voltada inteiramente para o futuro. O tempo presente era apenas a esperança do Messias, o Salvador de todos os homens, que viria, segundo o testemunho dos Profetas. "Aquêle que há de vir" era o objeto das esperanças do povo bíblico e a razão de ser de tôda a história do Antigo Testamento.

Vivendo uma história que teria sentido pleno no futuro advento do Messias, o povo judaico não podia ter plena consciência do valor dos acontecimentos presentes. Tais acontecimentos faziam parte de uma história que se completava aos poucos. Mais de uma vez, as intervenções diretas de Deus fizeram-se necessárias para que essa história fôsse salva e prosseguisse até sua plena maturação.

A "plenitude dos tempos", de que fala São Paulo, é o fruto dessa longa preparação, é o tempo estabelecido por Deus para o aparecimento d'Aquêle que daria sentido a todos os tempos. "Deu-nos a conhecer o mistério da sua vontade, conforme seu beneplácito que nêle se propôs, a fim de realizá-lo na plenitude dos tempos; unir sob uma cabeça tôdas as coisas no Cristo, as que estão no céu e as que estão na terra [6].

Com Cristo os tempos chegam à maturidade plena. Depois de longa preparação os tempos recebem o "beneplácito" de Deus e tôda a história assume um sentido nôvo. É uma história realizada, na qual todos os homens são chamados a viver na presença d'Aquêle que veio para recriar tudo e conduzir tôda a história à sua realização final.

---

(4) Cf. A. MEHER, *L'Essence du Prophétisme*, 1955, págs. 258-259.
(5) N. BERDIAEFF, *Le sens de l'histoire*, Aubier, Paris, 1948, pág. 33.
(6) Epístola aos Efésios, 1, 9-10.

A "plenitude dos tempos" não atinge apenas o povo hebreu, livremente escolhido e educado por Deus para conservar as verdades reveladas e realizar as promessas messiânicas. Estende-se a todos os povos. Os tempos que Cristo veio completar são os *tempos do mundo,* isto é de tôda a história, desde os inícios da obra criadora até sua consumação final.

O tempo inaugurado por Cristo é o tempo final e definitivo, como final e definitiva é a ordem de salvação nêle introduzida. O tempo cristão é desta forma um tempo escatológico e a história entrou em seu ritmo definitivo.

Inconscientemente, todos os povos participavam da história do pequeno e insignificante povo hebreu porque tal história era a história da salvação de todos os povos que seria realizada não pelos judeus, mas pelo próprio Deus, Senhor Supremo dos tempos e dos povos, que retém em suas mãos o destino de tôda a história.

A providência divina é universal. Assim como podia ter escolhido outro povo para depositário de suas promessas — suas escolhas são livres e confundem sempre a razão e a perspicácia humanas — assim também preparou de forma diversa os demais povos à plenitude dos tempos. O tempo da Revelação bíblica não é o tempo de um povo particular ou de uma cidade, como era o tempo grego, mas o tempo universal, igualmente válido para todos os povos.

Com a realização cristã, o particularismo racial judaico não tinha mais razão de ser. Fôra necessário para preservar o depósito das verdades messiânicas da fácil corrupção que adviria do contato com outros povos e outras religiões, fàcilmente acentuada pela fraqueza moral dos hebreus, comprovada ao longo de tôda a sua história. Com Cristo realiza-se o prometido universalismo e todos os povos são chamados a participar da mesma história de salvação, cujo tempo é válido para todos da mesma maneira.

Por isso, com o cristianismo mudou inteiramente a consciência histórica. Mudou a situação geral e o futuro tornou-se presente definitivo na pessoa do Cristo, um tempo presente cheio de salvação. Deus tornou-se presente na história dos homens pela Encarnação do Verbo Eterno. A Encarnação de Deus é apresentada no cristianismo como um *acontecimento* e não como um mito, como um fato histórico determinado que modificou todo o processo histórico. A presença do Eterno no tempo, que o cristianismo afirma, apesar de tôda a contradição para a simples razão humana, divinizou o tempo e o sacralizou. A assunção da natureza humana na unidade

da mesma Pessoa divina, mistério igualmente inacessível à simples especulação humana, divinizou o homem, transformando sua história numa história divina.

Intervindo pessoalmente no tempo, constituindo-se num fato único e irreversível, ponto de convergência da história da salvação, Cristo deu aos homens, pela fôrça do seu mistério divino-humano e eterno-temporal, o verdadeiro sentido da história — que é história de salvação.

2. *Liberdade e história*

Há outros elementos formadores da consciência histórica que sòmente com o cristianismo receberam seu pleno significado. A afirmação da liberdade humana, como poder de escolha entre o bem e o mal e como poder de salvação ou condenação, parte integrante da mundividência e da existência cristãs obteve um valor nôvo, cujo alcance era ignorado pelos antigos, mesmo pelos judeus.

A liberdade como poder de escolha e de determinação salvífica é claramente afirmada no Antigo Testamento. "Deus criou o homem desde o princípio e deixou-o na mão do seu arbítrio. Deu-lhe ainda os seus mandamentos e os seus preceitos. Se quiseres observar os mandamentos, êles te guardarão e tu conservarás sempre a fidelidade que agrada a Deus. Êle pôs diante de ti a água e o fogo; lança a tua mão ao que quiseres. Diante do homem estão a vida e a morte, o bem e o mal; o que lhe agradar, isso lhe será dado" (7).

Mais claramente não seria possível afirmar o poder do homem de escolher e autodeterminar-se. Responsável pelos seus atos, é livre, podendo realmente escolher ou recusar a salvação, e intervir com sua vontade no desenvolvimento da história, como senhor dos seus atos e não como joguete do destino.

Instruídos pela Revelação, os judeus fugiram ao fatalismo que corroia a existência dos demais povos e tolhia inteiramente a expontaneidade da ação. Juntamente com Deus e em íntima colaboração com Êle, os judeus sentiam-se verdadeiramente os autores da história. A experiência original da liberdade está ligada ao pecado, isto é, a uma opção contra a vontade divina. A tragédia inicial, ligada que foi à promessa do Messias Salvador, nunca abandonou a consciência do povo portador das esperanças da salvação futura. Os judeus não

---

(7) Livro do Eclesiástico 15, 12-19.

possuiam por isso uma autêntica experiência da salvação prometida, que, sendo um dos têrmos da escolha, confere à liberdade, como ato de escolha, um sentido nôvo e um valor transcendental.

Aos gregos faltou exatamente esta experiência da liberdade. Estou de acôrdo com *Berdiaeff* quando afirma que a incompreensão dos gregos face à realidade histórica era conseqüência do desconhecimento da verdadeira liberdade (8). Aceitavam resignadamente o destino, tudo atribuindo — a vida e a morte, o bem e o mal, a vitória e a derrota, o bem-estar e os sofrimentos coletivos — aos caprichos do acaso (*tyche*) e do destino (*Moira* ou *Ananke*). Vivendo configurados dentro de uma situação imutável, porque precedentemente estabelecida pelo destino, os gregos ignoravam o incrível poder da liberdade no contexto dos acontecimentos históricos. O Destino era uma fôrça impessoal, que dominava cegamente as ações dos homens e dos deuses.

Impossível compreender a história humana com a possibilidade do êrro e do mal, ou melhor sem que o êrro e o mal estejam ao alcance da vontade do homem, como opção possível.

O momento da liberdade e da escolha livre é o momento da História. O processo histórico no qual, de fato, os homens se encontram iniciou-se com uma livre escolha do mal e foi por esta escolha determinado. Fora desta determinação inicial a história humana seria uma loucura e um imenso absurdo. O pecado gerou no homem uma consciência clara de sua situação. Abriu as portas da perceptibilidade e do conhecimento e lançou-o no pélago revolto e imenso da responsabilidade moral. Nesse momento pecaminoso, nessa terrível experiência inicial da liberdade, começou a história humana.

O fato da queda original, presente não só na tradição judaica, mas na tradição de todos os povos antigos, só foi plenamente entendido no cristianismo. Cristo surgiu na história como o Segundo HOMEM para reparar o ato do Primeiro HOMEM. Com isto o mistério do pecado e da liberdade foi esclarecido e a história humana tornou-se inteligível.

A história passa necessàriamente por Cristo e não há salvação sem Êle. A salvação que o cristianismo oferece, porém, está essencialmente ligada à vontade do homem e à sua liberdade. A salvação não se realiza sem a livre aceitação do homem e sua fidelidade aos convites divinos. Vivendo no

---

(8) Cf. Ob. cit. pág. 37.

tempo e na história, os homens podem salvar-se. Mas podem também perder-se. Esta possibilidade, ligada como está à liberdade humana, torna cada existência humana um momento trágico da História. Feita de opções individuais, a história é uma seqüência de destinos humanos que se salvam ou se perdem.

A consciência dessa imensa tragédia e da situação insegura em que cada um se encontra diante de suas próprias opções, constitui pròpriamente a consciência histórica. "O cristianismo, afirma Berdiaeff, foi o primeiro a introduzir na consciência a noção de liberdade sem a qual a história permanece incompreensível, pois, é dela que se origina o trágico e a luta dramática que se segue, luta estranha àquelas consciências para as quais todo o bem, tôda a beleza e tôda a verdade aparecem como necessidades divinas" [9].

É por isso que a verdadeira consciência histórica surgiu sòmente com o cristianismo que deu ao homem — ao homem individual — a consciência da sua liberdade, como valor inalienável do qual está dependente o destino final. A liberdade — sempre a liberdade individual — como poder de escolha e como fôrça determinante da história, põe o homem na condição de senhor de si mesmo dentro de um processo que, em parte, também depende das opções livres dos indivíduos.

3. *História e Experiência*

A validade de qualquer interpretação da História depende de uma questão central, a experiência fundamental na qual o homem sente-se histórico e na qual os acontecimentos humanos se enfeixam num processo que pode ser denominado histórico.

As dissertações historicistas, fechando-se dentro do próprio processo histórico como algo válido por si, acabaram fazendo da História uma competição infinda, sem razão de ser, sem finalidade alguma. O historicismo fecha a história num círculo intransponível e enclausura os destinos individuais dentro dêste círculo. Ora, dificilmente se justificará a história por si mesma e a existência individual a partir da história. Não há, dentro do próprio processo histórico, um ponto fixo, a partir do qual seja possível unir os acontecimentos e justificá-los, nem há uma verdade indiscutível que fundamente a experiência histórica como tal.

O historicismo, isolando os fatos e os acontecimentos humanos, destruiu a possibilidade da experiência histórica e da

(9) Ob. cit., pág. 37.

própria história. K. Jaspers e J. P. Sartre, por exemplo, tentam, de maneira diversa, salvar a história depois de recusarem qualquer experiência de um valor absoluto que dê sentido aos fatos individuais. Não há possibilidade de passar do absoluto à relatividade dos fatos individuais. "Sòmente em virtude de um salto, não do pensamento, mas da própria consciência, em virtude de uma transformação do pensamento numa realidade de consciência pode manifestar-se a consciência histórica. A singularidade única da existência, por fôrça dêsse salto deve ascender em forma sempre nova e incomparável" [10]. Não basta certamente êste *salto* da consciência para conferir historicidade aos acontecimentos individuais. O que importa é o *conteúdo* que a consciência confere aos fatos individuais.

Sartre nem sequer reconhece, como Jaspers, alguma instância ulterior aos fatos individuais. A história é constituída por *pontos* separados, momentos fechados e incomunicáveis. Não reconhece sequer a unidade que a consciência individual confere aos acontecimentos que se sucedem numa existência individual. Não tendo unidade interior cada existência é um mero disperdício e a história um imenso disperdício. Não há salvação possível porque, devendo o homem retomar-se a cada instante e sendo por natureza instável, recusa num momento próximo o que aceitou no momento anteiror. A liberdade torna-se a arma mortífera com a qual o indivíduo destrói constantemente os outros e a si mesmo.

O problema da historicidade e da experiência fundante da história, apresenta-se hoje em tôda a sua importância porque dêle depende o sentido da própria existência humana. A história é um modo particular de ser do homem que, enquanto consciência, vive num tempo limitado, em vista da realização do destino pessoal. Por isso a filosofia contemporânea "encara o problema da História como o modo de ser do homem e correlativamente como o problema da estrutura do mundo humano" [11].

Todos os problemas humanos manifestam-se dentro de um horizonte histórico. Abrindo êste horizonte, o homem possibilita o aparecimento das coisas e da *verdade* das coisas e da própria existência. As ciências, buscando o sentido das coisas, encontram o sentido que as coisas assumem dentro do mundo aberto pelo homem. O "descobrimento" (*aletêin*) ou desvelamento verifica-se tanto em ordem às realidades do

---

(10) K. JASPERS, *Filosofia*, trad. espanhola, T. I., pág. 540.
(11) M. MÜLLER, ob. cit., pág. 17.

mundo externo como do mundo interior. Ao homem cabe realizar ou colocar aquelas condições que permitem às coisas se revelarem como elas de fato são.

À experiência do histórico é imprescindível a experiência do movimento, do processo, do *vir-de* e *ir-para*. Qual, porém, o movimento que possibilita essa experiência? Qual o movimento no qual o homem experimenta sua condição histórica, parte integrante de uma História mais ampla que reune tôdas as vivências individuais?

Certamente não o movimento cósmico e natural — por Aristóteles denominado "kínesis" — que é simples transição, passagem, mudança, deslocamento. Nem o movimento particular que é progresso, um vir da imperfeição, do vício, da possibilidade, e um ir para a perfeição, a virtude, o ato — o que Aristóteles denominava "enérgeia".

Há uma terceira espécie de movimento, o movimento da *vida real*, no qual o homem foi colocado como imperfeição e como um projeto que deve realizar-se. É o movimento da liberdade, das múltiplas opções, da luta cotidiana, dos contratempos e dissabores, das alegrias e decepções, dos projetos e das limitações, dos entusiasmos e da morte. É o movimento da vida que busca afirmar-se e realizar-se.

Neste movimento constante, unem-se as experiências do imperfeito e do perfeito, da possibilidade e do ato, do finito e do infinito. Neste movimento, cujo elemento dinâmico é a escolha, o homem experimenta o seu verdadeiro ser, feito de oposições e contrastes, de limitações e grandezas. De um lado, sente que é *finito* e *passageiro*, apesar de sentir que nêle há algo de *duradouro* e *infinito*, que resiste, que não passa como passam as demais coisas que compõem a natureza. Por outro lado, sente-se autônomo perante a regularidade e fixidez das coisas e das leis da natureza, sentindo ao mesmo tempo sua total *contingência* e *limitação*. A realidade do ser do homem é a de um absoluto finito ou de uma finitude absolutizada. Esta realidade, que se afirma a cada instante perante a história, tem na morte o limite de tôdas as possibilidades — limite insuperável.

Esta contraditoriedade existencial constitui o movimento real da vida e, portanto, sua historicidade. Movimento alógico e aracional, contraditório e trágico. O homem é um ente racional que experimenta sua fragilidade nas opções cotidianas e vive para o abandono definitivo da morte, apesar de sentir em si o apêlo da permanência e do absoluto. É nos movimentos mais transitórios e fugazes que sente a necessidade de tornar-se absoluto e intransitório.

Destruir ou tentar superar, numa dialética racional, esta contraditoriedade vital é destruir o indivíduo e aniquilar o sentido da existência humana, como mostrou Kierkegaard contra Hegel.

Ora, qual o núcleo dessa experiência do movimento vital? Qual a experiência fundante dêsse movimento? Qual o anseio último, que justifica tôdas as experiências e momentos dêsse drama da existência?

No fundo da situação de abandono, na qual se encontra o homem, o problema que surge é o da salvação. Como garantir-se dentro de um movimento contraditório? Como salvar o absoluto do homem, no meio da transitoriedade das situações particulares e fugir definitivamente ao fracasso total da morte? No plano da existência a salvação só pode ser obtida e garantida pela escolha, não de si e das próprias limitações, mas do "Outro de si", do Infinito, do Absoluto em si: escolhendo-se a si mesmo, como fazem no fundo quase todos os existencialistas, e historicistas, o homem coloca-se dentro de um círculo fechado, intransponível e infernal no qual não se apresenta possibilidade alguma de salvação. Escolhendo-se a si mesmo, o homem só pode escolher-se como um ente que morre, e que caminha para a ruína total. Escolhendo o "Outro de si", o homem escolhe a Vida, a Realidade permanente, a Garantia definitiva de tôdas as atitudes e opções temporais. Em "O Segrêdo da Vida", escreve Miguel de Unamuno: "E o segrêdo da vida humana, em geral, o segrêdo raiz de que brotam todos os demais é a ânsia de mais vida, é o furioso e insaciável anelo de ser tudo o mais sem deixarmos de ser nós mesmos, de nos assenhorearmos do universo inteiro sem que êste se assenhorie de nós e nos absorva; é o desejo de ser outro sem deixar de ser eu e continuar a ser eu sendo também outro; numa palavra, o apetite da divindade, a fome de Deus".

Em Deus, o "Outro de si", o homem salva-se a si mesmo, garantindo sua permanência, preenchendo o vazio de suas limitações e satisfazendo sua ânsia de absoluto. Mesmo caminhando para a morte — limite de tôdas as possibilidades — o homem se salva no Outro, que é a Vida e a realização ou atualização em plenitude.

Numa palavra, o homem *experimenta* sua precariedade e sua condição histórica no esfôrço cotidiano de salvar-se. A historicidade, como condição humana, não pode ser separada do problema da salvação. Por outro lado, o homem experimenta sua historicidade no momento em que, pela escolha, insere-se na história da salvação que Deus oferece.

4. *A realização final da História.*

O problema da história, no fundo, é o problema da salvação. Daí ser a possibilidade da salvação a possibilidade da própria história. Não se pode, evidentemente, separar a realização final das infinitas histórias individuais, simplesmente porque a História é feita pelos destinos individuais. A História não é um processo que permanece por si mesmo, independentemente dos indivíduos. A História será sempre a história dos homens e das múltiplas tentativas humanas de realizar, no tempo e no espaço, determinados projetos culturais que encarnam a vontade individual ou coletiva de permanência ou de salvação.

Surge, por isso, um grave problema: todos os homens se salvarão? Se o problema da História, é o problema da salvação dos homens, então a história se realiza na medida em que os homens se salvam, de fato, e fracassa na medida em que os homens se condenam ou se perdem. Se a salvação divina é oferecida dentro de uma história, essa história se realiza e se justifica na medida em que a salvação se realiza em ordem a cada indivíduo. O destino individual é sempre um momento definitivo para a História.

Diante disso, a pergunta inicial pode ser formulada nos seguintes têrmos: a História é um processo dentro do qual os homens se salvam, ou, ao contrário, se perdem? Estando o destino da História ligado ao destino individual, ela se salvará nos homens que se salvam e fracassará nos que se perdem. Como processo geral, a História caminha para uma realização final ou para um fracasso definitivo? É claro que a resposta só pode ser formulada em têrmos individuais.

A História deve contar com a possibilidade da condenação, sem o que deixaria de ser um movimento trágico e contraditório. Uma história na qual todos se salvariam, seria uma história feita desde o primeiro instante, isto é, não seria história. A vida do homem seria um estado paradisíaco, após o qual a posse da salvação seria a conseqüência natural.

Mas se, de fato, nem todos se salvarão, uma vez que a possibilidade de não salvar-se é a possibilidade de todos, como participam da História aquêles que não se salvam? Por outro lado, a História não aparece feita no primeiro instante. Reune em si tempos diversos, o do comêço e o do fim, e o tempo de todos os momentos intermediários. A realização total só se dará no fim. Como, em tal caso, participarão da História plenamente realizada aquêles que viveram antes do fim? A História é um processo que por si mesmo conduz à

salvação, ou é ela o conjunto de todos os momentos de salvação oferecidos aos homens?

São conhecidos os dois esquemas clássicos de interpretação da História, a interpretação idealista e a materialista. Em ambos afirma-se um têrmo final absoluto e meta-histórico. A salvação identifica-se com a própria história. No esquema idealista o têrmo final é a revelação do Espírito Absoluto, plenamente consciente de si, ou seja a revelação do Saber Absoluto. No esquema marxista o fim é a sociedade econômica plenamente planificada e igualitária, na qual o homem está inteiramente pacificado com os outros e com a natureza. Os momentos do processo histórico, que conduzem a êste fim definitivo, justificam-se por si mesmos. São etapas do processo da salvação — o Espírito Absoluto ou a Sociedade Comunista — que se realiza.

Como integrar, porém, na história de *Hegel* e na de *Marx*, os movimentos e as opções que naturalmente surgem, e que se opõem ao têrmo absoluto buscado? O que fazer com tudo aquilo que não serviu à manifestação do Espírito absoluto ou se opôs à realização da sociedade definitiva e sem classes? No entre choque das liberdades e das escolhas dos indivíduos e dos grupos muita coisa se realizou não ordenada ao fim coletivo previsto e prefixado. Qual o sentido de tudo isso dentro da história? Como podem salvar-se aquêles que se opuseram ao processo geral? O que fazer com a liberdade individual, enquanto poder de escolha?

O processo hegeliano consegue absorver de alguma forma os movimentos opostos à revelação do Espírito. Absorvidos no momento posterior — o momento da síntese — que conserva e supera os instantes anteriores da tese e da antítese, todos os momentos que precedem à revelação suprema do Espírito, mesmo os opostos, são mediadores dessa mesma revelação. É evidente, porém, que, aos indivíduos que desejam salvar-se, não pode bastar esta permanência através da dialética. A salvação é individual, e *Hegel* não salva os indivíduos.

Na história materialista nem sequer a pobre salvação hegeliana é possível. Os momentos anteriores opostos e mesmo os favoráveis — são irrecuperáveis. Todos os movimentos divisionistas, tôdas as tentativas humanas que não preparam o advento da sociedade comunista, por mais generosos e dignos de louvor que possam ter sido, estão destinados ao fracasso total e à inutilidade. A santidade, a poesia, a arte tôda, as opções heróicas, não podem possuir valor algum e

estão excluídas do movimento histórico e portanto, da salvação final.

Como acima dissemos, tratando-se de uma história materialista, estão excluídos da realização final todos os momentos anteriores, mesmo os favoráveis, uma vez que não há maneira de conservá-los. Tudo o que é material se desgasta e desaparece. Só o espírito pode permanecer.

O Marxismo, na sua concepção da história, mostra-se uma doutrina de privilegiados. A salvação que oferece é a salvação para alguns poucos afortunados — os que viverem no fim quando a história comunista se realizar. Se a salvação se identifica com a história, ela só se realizará ao seu têrmo, e por isso dela participarão exclusivamente os que viverem no fim, na história realizada. Se na história idealista, as gerações passadas não desapareceram totalmente, porquanto a geração que gozará do triunfo definitivo realizou-se pela mediação das gerações passadas, na história materialista tôdas as gerações passadas estão destinadas ao aniquilamento mais absoluto. Todos os homens que precederam à realização da sociedade definitiva estão condenados. A história chega assim ao seu têrmo como um imenso fracasso para quase todos os homens, tendo sido um enganoso processo que beneficiou alguns privilegiados do último tempo. O processo histórico, longe de salvar o homem, é sua incessante destruição e um caminhar para uma destruição cada vez mais vasta dos homens. Como pode desta forma a História salvar o homem, se da sua salvação a quase totalidade dos homens estão excluídos?

Êste é o terrível problema: a história caminha para uma realização final, da qual participarão ou poderão participar todos os homens, ou para um colapso total? O fim da história está presente, como problema, em tôdas as interpretações da História. A história dos homens que o cristianismo apresenta, é também uma história que se realiza em vista de um fim total. Não é, porém, a história que assume o poder de julgar, de admitir à participação do fim ou dêle excluir os homens. Para a Revelação cristã a salvação depende da livre escolha de cada um diante da livre oferta de Deus; de Deus que oferece e dá e do homem que aceita e recebe. Esta escolha pode ser feita em qualquer um dos momentos do processo histórico em desenvolvimento, porque o homem, sendo espiritual, está destinado a uma salvação metahistórica. Se para a história cristã nem todos se salvam, todos podem salvar-se. Os que se excluem da salvação, fazem-no por própria culpa. Ninguém é excluído pelo próprio processo histórico.

O CRISTIANISMO E A SOCIEDADE DEMOCRÁTICA

JEAN-YVES CALVEZ

QUE pensa a Igreja sôbre a sociedade democrática? Deseja-a com sinceridade? Trata-se de uma exigência evangélica?

Êste é um problema decisivo, sobretudo agora que a democracia, bem ou mal compreendida, chegou a ser a aspiração política mais universalmente compartilhada. Existem entre os ateus, muitos que se perguntam com profunda inquietação: não requer o cristianismo, por sua própria natureza, antes um autoritarismo hierárquico do que uma democracia? É certo que alguns cristãos proclamam seus sentimentos democráticos, mas, quando o fazem, surgem representando uma opinião livre entre outras opiniões livres da Igreja e sem caráter oficial. Uma longa história, com efeito, dá margem a essa inquietação e a impressão de que a Igreja é indiferente a respeito da democracia não é inteiramente arriscada. Não se pode prescindir desta história, mas é preciso entendê-la bem. Não podemos deixar soterrado o tesouro que encerram os grandes dogmas do cristianismo para o desenvolvimento da vida social e do espírito democrático.

1 — Vejamos primeiro alguns exemplos recentes e significativos da timidez com que alguns cristãos se proclamam democratas. O Código de Moral Política da União Internacional de Estudos Sociais de Malinas diz, por exemplo, em 1957: "Quanto à forma de govêrno, ou quanto ao regime político, nem Deus nem a natureza o indicam direta ou indiretamente" (Num. 40).

Inclusive um democrata como Maritain usa fórmulas reticentes, em 1943, em seu pequeno livro, *Cristianismo e Democracia,* escrito para defender a democracia contra os fascistas. "Qualquer um pode ser cristão — diz êle — e alcançar sua salvação, militando a favor de qualquer regime político, contanto que não ofenda a lei natural e a lei de Deus. É possível ser cristão e alcançar sua salvação, defendendo outra filosofia política que não seja a filosofia demo-

crática" (pág. 34). É certo que, mais adiante, Maritain refere-se a uma implicação da democracia pelo cristianismo. O cristianismo, porém, não envolve diretamente a democracia; fá-lo sòmente por intermédio de seu reflexo temporal ou inclusive por intermédio da consciência herética. "A democracia está ligada ao cristianismo e o movimento democrático surgiu na história humana como uma manifestação temporal da inspiração evangélica. Não é nas alturas da teologia, porém nas profundezas da consciência profana e da existência profana que o cristianismo assim atua, tomando às vêzes formas heréticas e até mesmo de rebelião" (pág. 35).

Quanto ao futuro, entretanto, Maritain via uma relação mais estreita entre cristianismo e democracia. Sabia que os valores em que repousa a democracia são, no fim das contas, valores pròprimente religiosos e cristãos. "As oportunidades da liberdade coincidem com as da mensagem evangélica" (pág. 38). E mais ainda: "Descobre-se, assim, que o ideal democrático vai contra a natureza, da qual o amor evangélico não é a lei' (pág. 70). Talvez a distinção que fazia Maritain entre o temporal e o espiritual fôsse algo rígida e não lhe permitisse ser plenamente conseqüente consigo mesmo, ao vislumbrar como a mensagem evangélica, enquanto tal, envolve a democracia de um modo mais direto.

2 — Quem leva em conta as repetidas declarações dos soberanos pontífices em fins do século XIX e princípios do século XX, entende melhor essa reserva. Tôda essa tradição provém de Leão XIII, em particular de sua encíclica *Diuturnum* (1881): Não se trata, tampouco, dos diferentes regimes políticos: nada impede que a Igreja aprove o govêrno de um só ou de muitos, contanto que êsse govêrno seja justo e aplicado ao bem comum. Por isso, reserva feita dos direitos adquiridos, não é vedado aos povos dar-se tal forma política que melhor se adapte ou ao seu gênio próprio ou às suas tradições e costumes.[1]

Note-se a fórmula negativa: "não é vedado". Na encíclica *Libertas* (1888) encontra-se fórmula semelhante: "Além disto, preferir para o Estado uma constituição temperada pelo elemento democrático *não é em si contrário* ao dever, com a condição todavia de que se respeite a doutrina católica sôbre a origem e o exercício do poder público. Das diversas formas de govêrno, contanto que sejam em si mesmas aptas

(1) *Documentos Pontifícios* (D. P.). 12. Vozes. 1962. n.º 6.

para proporcionar o bem aos cidadãos, a Igreja não rejeita nenhuma, mas quer, e a natureza põe-se de acôrdo com ela para o exigir, que seja constituída de tal modo que não viole o direito de ninguém e respeite particularmente os direitos da Igreja".[2]

Em sua carta sôbre "Le Sillon", em 1910, Pio X refere-se ao texto da *Diuturnum* que acabamos de citar. "Como a encíclica, diz Pio X, se refere à triplice forma de govêrno bem conhecida, supõe, para o mesmo caso, que a justiça é compatível com cada uma delas". A democracia pode, pois, ser assunto de livre preferência, nada mais.

Do mesmo modo, quando Pio XI comenta em sua carta de 1926, ao cardeal Andrieu, a condenação da "Action française", tem muito cuidado em deixar de lado as opiniões referentes ao regime político — sabe-se que os partidários da "Action française" eram não sòmente nacionalistas como também monarquistas. Pio XI declara: "É pois, muito acertado que Vossa Eminência deixe de lado as questões puramente políticas, por exemplo, a da forma de govêrno. Nelas a Igreja deixa a cada um a justa liberdade".

Êstes são os textos comumente aduzidos. Não há, porém, texto sem contexto e os documentos que acabamos de analisar devem ser situados em sua história. Veremos logo que a atitude dos Soberanos Pontífices mudou ùltimamente, mas é inegável que até há pouco se mostravam cautelosos e reservados a respeito da democracia. Pois bem, como explicar essa atitude?

a) Primeiramente é necessário compreender que, para Leão XIII, nem a situação nem os problemas eram o que são hoje em dia para nós. Seu grande problema era liberar os católicos — católicos franceses em particular — de uma quase identificação de sua fé com uma forma particular de govêrno, a monarquia. O Papa queria sobretudo rejeitar a idéia de uma monarquia, ou melhor dizendo, de um monarquismo de *direito divino*. Explicava, conseqüentemente, que nenhum govêrno, seja êle qual fôr, goza de investidura divina direta. Não ía, pois, como é lógico, transferir para a democracia o que recusava à monarquia.

Pois bem, tanto Leão XIII no caso da democracia cristã italiana de fins do século XIX, como Pio X diante do "Sillon" francês, em 1910, tiveram a impressão de que certos católicos proclamavam uma democracia de direito divino e con-

---

(2) D. P., 9, n.º 52.

fundiam fé e democracia, do mesmo modo que os monarquistas, pouco antes, tinham confundido sua fidelidade à Igreja com sua fidelidade ao reino. Leão XIII e Pio X tinham, não sem motivo, manifestado a sua inquietação. Não se podia de nenhum modo afirmar que a democracia é uma condição anterior à evangelização.

Teremos que recordar esta lição quando mostrarmos mais adiante como o Evangelho envolve a sociedade democrática: não se deverá nunca compreender que a instauração da democracia é como que uma condição prévia ou uma condição suficiente da vida cristã ou da vida da Igreja.

b) Se bem que já não estejamos enfrentando o problema de uma doutrina monárquica de direito divino como em fins do século XIX, nem tampouco o problema de uma democracia imoderada de direito divino como em princípios do século XX, muitas outras coisas também foram mudando na consciência política profana; e essa transformação tem certamente importância no nosso assunto.

3 .— É fato que no século XIX considerou-se freqüentemente a democracia conforme as categorias da antiga Ciência política, como uma forma de govêrno entre outras formas de govêrno. Enumeram-se três: monarquia, oligarquia, democracia. Encontramos o eco desta enumeração clássica sob a pena do Papa Leão XIII. Agora sabemos que, descontando poucas exceções, os autores tradicionais da ciência política, desde Aristóteles, inclusive Maquiavel e Hobbes, jamais se declaram sem reserva mais partidários de uma forma de govêrno que de outra. Isto, dizem êles, dependerá das circunstâncias: do espírito de um pouvo, dos costumes públicos, da constituição social de um povo, etc.... O que seria bom para um, não o seria para outro. Não se pode fazer uma escolha absoluta. Dentro desta perspectiva, é natural que os Papas mantivessem a mesma reserva.

Hoje em dia, entretanto, quase ninguém crê nessa tríplice distinção de govêrno. Na realidade só poderíamos tomá-la ao pé da letra para designar as opções constitucionais de uma pequena cidade grega. Hoje não existe em parte alguma uma monarquia, uma oligarquia ou uma democracia em estado puro — se por isto entendermos o govêrno de uma pessoa, de várias ou da multidão.

Tôda uma problemática tradicional se encontra, assim, superada. Do mesmo modo, fica superada a opinião daqueles que — muito mais escassos, porém bastante numerosos no século XIX, depois de Rousseau — viam na democracia,

entendida em seu sentido absoluto, a única forma de govêrno compatível com a dignidade e a liberdade do homem. Para Rousseau, é necessário que se acabe com o govêrno do homem pelo homem, com o poder do homem sôbre o homem. É necessário que a lei seja *minha* vontade, a expressão de *minha* liberdade. Tudo mais é escravidão e opressão. Pois bem, é possível, pensava Rousseau, que a lei seja minha vontade e minha liberdade se a lei é a expressão da vontade geral. A vontade geral, com efeito, passa a ser a expressão da razão em cada um, se cada um se desprendeu de tôdas as suas características particulares e pessoais, de suas paixões e interêsses, tendo-se afastado de tôda adesão a um grupo particular. É necessário que todos os grupos particulares, que tôdas as sociedades particulares desapareçam para que nasça, por fim, o Estado da vontade geral. A democracia radical será, pois, a única forma de govêrno humano. Esta ideologia incluía, também, o princípio de uma oposição a qualquer dependência do homem com respeito a alguém que fôsse superior a êle, principalmente com respeito a Deus.

Pois bem, é fato que esta ideologia radical — à qual se pôde chamar "democracia totalitária" — foi, hoje em dia, superada por muitos. Quem deseja a democracia, deseja-a com mais modéstia, e são muito poucos os que continuam a opô-la ao domínio de Deus sôbre o homem. Dá-se-lhe hoje em dia outro sentido, vários outros sentidos, que devemos agora caracterizar.

Um primeiro sentido será o desenvolvido entre 1930 e 1945, na oposição aos totalitarismos políticos fascista e nazista: a democracia é qualquer regime liberal, que não deixa esmagar a pessoa pela sociedade, seja esta qual fôr, esteja constituída por uma raça superior, por exemplo, a raça ariana, ou por uma classe superior, a classe proletária. Todo homem tem direitos inalienáveis. Não se pode privar nenhum homem de seu direito a um tratamento jurídico leal. Até 1940, a democracia é a defesa de todos êsses valores.

Há 20 anos de distância, êsse ideal perace-nos demasiadamente limitado, antes negativo. Contudo, não é inútil estabelecer êsse limite inferior que constitui um bom critério para apreciar a presença ou a ausência do totalitarismo. Maritain escrevia nesse contexto. E, nesse sentido, note-se, Stalin não era certamente mais democrata que Hitler, por exemplo.

Desde êsse tempo, passada a segunda Guerra Mundial, a palavra democracia adquiriu, ainda, outro sentido: o da

igualdade, o de não discriminação. Fala-se de "democratização"; por exemplo, "democratização do ensino". Não se supõe a igualdade absoluta, como faziam alguns democratas do século XIX; pretende-se, porém, a igualdade de oportunidades para todos os cidadãos. A idéia democrática alimentou-se, também, recentemente, da luta contra os privilégios de caráter colonial. Esta é uma etapa política importante, que acrescenta, por sua vez, um nôvo conteúdo à democracia.

Finalmente, um terceiro sentido se está forjando sob o nome de "participação": exigir-se-á que todo homem possa exercer uma atividade e uma responsabilidade pessoal na vida social e política, que possa participar, receber o benefício do fim comum, fazendo a entrega da sua pessoa aos demais para a realização do bem comum. É o sentido mais nôvo da palavra democracia; e, na Europa, está no âmago de tôdas as discussões sôbre a participação dos sindicatos operários nos diferentes níveis em que se decide a política econômica. Deseja-se, igualmente, a participação de cada um, o exercício da responsabilidade pessoal de cada um na vida cultural, na vida municipal, nos organismos regionais, na vida política em todos os seus níveis. "Democracia: uma idéia nova", dizia recentemente, na França, Joseph Rovan. Neste sentido, com efeito, é uma idéia nova.

4 — Pois bem, é certo que a Igreja já não é indiferente à democracia, se lhe dermos êsses sentidos novos que surgiram progressivamente nos últimos trinta anos.

Vislumbra-se uma transição no ensino oficial da Igreja desde a Radiomensagem de Natal, de 1944, de Pio XII. Encontramos nela esta fórmula algo paradoxal: "O Estado democrático, monárquico ou republicano, como qualquer outra forma de govêrno, deve poder mandar com autoridade verdadeira e efetiva".[3] Considera-se aqui a democracia, segundo parece, como uma forma de govêrno entre outras. A democracia, porém, pode ser *"monárquica ou republicana"*. o que parece indicar que a democracia está acima das diversas formas de govêrno.

Pio XII, quando torna a falar de formas de govêrno, é cauteloso em sua aprovação: "A forma democrática de govêrno apresenta-se a muitos como postulado natural imposto pela própria razão". O Papa não faz sua esta

---

(3) D. P., 69, 1962, II, n.º 19.

opinião, nem a confirma. Porém, é notável que não se oponha a ela. Um longo caminho foi percorrido desde as fórmulas de total indiferença da Igreja a respeito da democracia, comuns no século anterior. E, ao referir-se menos à forma de govêrno democrático, e mais aos valores novos da democracia, Pio XII expressa-se com muito maior nitidez: "Manifestar o seu parecer sôbre os deveres e sacrifícios que lhe são impostos, não se ver obrigado a obedecer sem ter sido ouvido: eis aqui dois direitos dos cidadãos, que encontram na democracia, como o indica seu próprio nome, a sua expressão". Dêste modo, o consentimento ao poder e o contrôle dêste pela opinião pública recebem aqui a plena aprovação do Papa. Êstes valores democráticos parecem-lhe essenciais.

Na encíclica *Pacem in Terris,* de João XXIII, encontramos êsses mesmos valores do consentimento popular plenamente reconhecidos: "Pelo fato, porém, de a autoridade provir de Deus, de nenhum modo se conclui que os homens não tenham a faculdade de eleger os próprios governantes, de determinar forma de govêrno, métodos e alçada dos poderes públicos. Segue-se daí que a doutrina por Nós exposta é compatível com qualquer regime genuìnamente democrático".[4]

Mas, no centro do pensamento de João XXIII encontramos sobretudo, o valor da participação, o mais nôvo de todos. É certo que aqui não emprega a palavra "democracia", mas se refere claramente a ela se levarmos em conta o sentido que êste têrmo adquire cada vez mais em nossos dias. Na *Mater et Magistra* em 1961, João XXIII preparou-nos para êste ensinamento sôbre a importância da participação pessoal na vida social. Lembramos estas palavras tão solenes:

"Por isso, quando as estruturas, o funcionamento e o condicionamento dum sistema econômico comprometem a dignidade humana dos que nêle trabalham, entorpecem sistemàticamente o sentido da responsabilidade ou impedem que a iniciativa pessoal se manifeste: tal sistema é injusto, mesmo se, por hipótese, a riqueza nêle produzida alcança altos níveis e é distribuída segundo as regras da justiça e da eqüidade".[5]

---

(4) D. P., 141, 1963, n.º 55.
(5) D. P., 135, 1961, n.º 80.

E, mais adiante, pede também o Papa que todos os interessados participem da vida, do funcionamento e do futuro da emprêsa. Em 1963, na *Pacem in Terris* insiste duas vêzes, quase nos mesmos têrmos, na participação na vida política. No princípio da encíclica refere-se a um dos Direitos do Homem: "Direito de participar ativamente da vida pública, e de trazer assim a sua contribuição pessoal ao bem comum dos concidadãos".

A mesma afirmação reaparece logo a propósito da organização da comunidade política nacional: "É uma exigência da dignidade pessoal que os sêres humanos tomem parte ativa na vida pública, mesmo quando as formas de participação estejam necessàriamente condicionadas ao grau de maturidade humana alcançado pela comunidade política de que são membros".

Teríamos de acrescentar aqui as palavras de João XXIII sôbre a necessária igualdade de direitos entre os homens, a não discriminação segundo a raça ou o sexo e, finalmente, a igualdade de direitos dos diferentes povos. Tudo isto mostra quão amplamente o pensamento oficial da Igreja reconhece os principais valores da sociedade democrática: pode-se dizer que todo o pensamento social da Igreja, nos últimos anos, encaminha-se para essa afirmação.

O FUNDAMENTO DA ATITUDE DOS CRISTÃOS PERANTE A SOCIEDADE DEMOCRÁTICA

A evolução da idéia de democracia na consciência política contemporânea bastaria para explicar a evolução da atitude da Igreja. Mas não se poderia então supor que se trata de tática, de adaptação circunstancial, e nada mais, sem relação alguma com o Evangelho? Não baseada no Evangelho, mas, por razões muito diferentes, a Igreja adotaria hoje uma atitude favorável à sociedade democrática. Assim sendo, correríamos o perigo de a atitude dos cristãos carecer de suficiente profundidade.

É certo, porém, que a atitude democrática que a Igreja hoje quer promover se enraíza nos dogmas mais fundamentais do cristianismo: criação do homem como ser livre, Trindade das Pessoas em Deus, mediação de Jesus Cristo, corpo místico de Jesus Cristo. E, se estas doutrinas fundamentais parecem afastadas da vida cotidiana e da vida social, deve-se em grande parte, ao fato de terem deixado de ser apresentadas de um modo vivo; ao fato de que a pregação sôbre a Trindade, por exemplo, se reduz a uma complicada exposição de

querelas históricas inintelegíveis para a maior parte de nossos contemporâneos. Para descobrir as raízes da vida social nos dogmas cristãos, é necessário voltar ao essencial dêstes mesmos dogmas, entendê-los verdadeiramente e vivê-los. Existem, com efeito, para nossa vida e não simplesmente para enunciar mistérios que não se referem a ela.

João XXIII denunciou na encíclica *"Pacem in Terris"* a falta de coerência entre a conduta e a fé. "É, pois, desejável que de tal modo se restabeleça a unidade da mente e do espírito, que em seus atos dominem simultâneamente a luz da fé e a fôrça do amor". Para lutar contra êsse divórcio, para abolir essa perigosa separação entre a fé e a vida, é preciso convidar os cristãos a meditarem de um modo vivo e inteligível sôbre as doutrinas mais fundamentais que constituem a mensagem do Evangelho. É necessário tornar a descobrir as suas conseqüências para a vida social e a organização de tôda a sociedade, inclusive a própria sociedade política.

Qual é, por exemplo, o sentido do dogma da criação? Afirma-se que o homem foi criado como um ser livre, um espírito, uma pessoa. Um ser livre significa um ser capaz de superar o seu "eu" particular, um ser que necessita realizar-se, aderindo a algo maior do que êle próprio, mas a algo que possa reconhecer como seu; um ser que se realiza, saindo de si próprio e reconhecendo outro. A pessoa livre é, pois, fundamentalmente social; existe sòmente quando reconhece outrem e a outrem se entrega, isto é, quando participa socialmente. O reconhecimento de outrem para a superação de si próprio é também o fundamento de uma igualdade dos homens, pelo menos de uma igualdade de oportunidades, que se traduz pela palavra "democratização". Assim, o dogma cristão sôbre a natureza do homem criado já inclui a concepção de uma vida social democrática.

Devemos, porém, nos deter sobretudo na concepção cristã de Deus. Esta é, com efeito, a mensagem essencial do cristianismo. Falamos habitualmente de um só Deus e de três Pessoas divinas, mas, com freqüência, não captamos o sentido desta expressão, sobretudo o sentido para nossa vida cotidiana. O essencial é que Jesus vem revelar-nos o Pai, o *seu Pai.* Revela-nos um ser que é ìntegralmente amor, isto é, um ser que é em sua totalidade dom de si a outro, que se dá com tal plenitude, que a Pessoa gerada — o Filho — tem com Êle uma mesma natureza, sem nenhuma diminuição. O Filho é uma pessoa em tudo igual ao Pai. O intercâmbio

é tão completo que é personalizado: o Espírito Santo, o Amor como Pessoa, por mais paradoxal que isto seja, já que a palavra Amor significa primeiramente uma relação entre duas pessoas e não uma pessoa. Deus é amor, diz São João. Deus é inteiramente intercâmbio, comunicação e participação. Poderíamos dizer que é apenas intercâmbio.

Se, pois, queremos aproximar-nos de Deus — e êste foi sempre, sobretudo no cristianismo, o sentido de tôda religião: "sede perfeitos como vosso Pai é perfeito" — devemos nós, os homens, procurar imitar a Deus no que nos revela de sua vida própria. E isto só podemos realizar se concebermos nossa vida cotidiana como uma vida de intercâmbio, de participação e de dom. Uma vez mais, o ideal da sociedade democrática apresenta-se em nosso horizonte como o esquema essencial da vida cristã.

Alguns cristãos assustam-se diante desta conclusão. É tão grande a distância do homem a Deus! Como propor como lei para a vida do homem a mesma lei da vida de Deus? Desde logo, é mister evitar laicizar e "profanar" a vida divina e o mistério de Deus. Quando, porém, falamos da distância da vida do homem com relação à vida de Deus, expressamos, às vêzes, um temor que não tem fundamento no cristianismo.

Outro dogma essencial do cristianismo é que existe um mediador entre Deus e o homem — Jesus Cristo — que nos revela, como acabamos de dizer, a própria vida de Deus, seu Pai. Não se contenta, com efeito, em revelar-nos o mistério de comunicação e de intercâmbio, que é Deus: Deus feito homem ama os homens com o mesmo Amor com que se amam entre si as pessoas divinas. "Como o Pai me amou, assim também eu vos amei" (João, 15, 9), e Cristo acrescenta: "Permanecei em meu amor" (ibid.) e "Amai-vos uns aos outros como eu vos amei" (João, 15, 2). Isto é possível sem ser uma profanação, pois Cristo, homem como nós, nos amou com o amor divino. Introduziu, assim, verdadeiramente, o Amor divino entre os homens: e não é proclamar uma lei impossível o proclamar-se entre os homens a lei da comunicação, do intercâmbio, da participação e da comunhão, tudo o que constitui o fundamento do espírito democrático tal como começamos a considerá-lo.

A doutrina do Corpo místico de Jesus Cristo completa esta visão cristã da vida social humana. "Porque assim como o corpo é um, se bem que tenha muitos membros e como todos os membros do corpo, por serem muitos, for-

mam um só corpo, assim também é Cristo. Todos nós fomos batizados em um só Espírito para constituirmos um só corpo, judeus ou gentios, servos ou livres" (1 Cor. 12, 12-13). São Paulo refere-se, aqui, às distinções da vida profana, distinção segundo as nações ou o caráter étnico, ou distinção segundo a situação social, e o faz para mostrar claramente que a união no Corpo de Cristo repercute efetivamente nas relações entre os homens na vida cotidiana. Finalmente, o Corpo que assim formamos se caracteriza pela participação. Todos tomam parte: "Se um membro padece, todos os membros padecem com êle; e se um membro é honrado todos os outros se regozijam com êle" (1 Cor. 12,26).

Todos os mistérios essenciais do cristianismo — o conteúdo mais pròpriamente religioso de nosso credo — envolvem os aspectos essenciais da vida social democrática.

Sem dúvida, tem sido proveitoso estabelecer a autonomia das sociedades espiritual e profana, mas levou-se tão longe certa distinção entre o temporal e o espiritual, que não poucos cristãos chegaram a ser incapazes de perceber o nexo profundo que existe entre os mistérios cristãos e a organização da vida social cotidiana. Escrevia com grande acêrto De Lubac, em 1939, em seu livro *Catolicismo* (que leva como subtítulo: "Os aspectos sociais do dogma"):

> "Não se pode tratar — repetímo-lo — de transpor pura e simplesmente para o plano natural o que a fé nos ensina do mundo sobrenatural: seria transformar uma realidade divina, que se deve crer e viver no mistério — Mistério de unidade — numa vã ideologia, temerária laicização, a propósito da qual se poderia falar uma vez mais de verdades cristãs enlouquecidas... Porém, nenhum desejo de distinguir ambas as ordens, natural e sobrenatural, deve impedir que a fé produza seu fruto. Não é um depósito de verdades mortas as que "afastamos respeitosamente" para organizarmos tôda a vida sem elas. De baixo para cima a descontinuidade é radical, mas, de cima para baixo, ao contrário, a influência deve descer".

A implicação da vida social democrática no cristianismo é, pois, muito real. Não é, porém, uma implicação comum e não pode tratar-se da canonização ou da justificação integral de nenhuma forma de govêrno, de nenhum regime. Muito pelo contrário, a visão que acabamos de dar da vida social e

política exclui qualquer canonização de um regime político. Indica que se pode sempre progredir para uma participação maior, maior intercâmbio, mais dom, em uma palavra, mais democracia. Por êste motivo o cristão aparecerá sempre como um mau companheiro, um amigo de pouca confiança para quem decidiu deter-se em alguma fórmula, seja ela qual fôr, como expressão total e definitiva do destino do homem no plano social.

O inverso seria reduzir o cristianismo a um falso misticismo, se nos detivermos na visão mais perfeita sem aceitarmos manchar nossas mãos com a realidade política cotidiana. Se bem que o cristianismo não canonize nenhuma forma de govêrno, obriga a atuar no próprio plano das formas de govêrno. A concepção democrática que envolve não tolera verdadeira indiferença a respeito. Sobretudo o cristianismo implica a realidade da encarnação, obriga a contar com os fatos e com as fôrças reais, obriga a entregar-se e a sacrificar-se a exemplo de Jesus Cristo. Se bem que seja certo que a sociedade democrática, que promove, não possa ser encerrada em nenhuma fórmula, o cristianismo acentua, por outro lado, o preço, a seriedade, a realidade de todo progresso nessa linha.

Por conseguinte, mais do que justificar a opção em favor da sociedade democrática, procura o cristianismo indicar suas condições. Tal foi o sentido profundo da mensagem de Natal, de 1944, de Pio XII. A democracia, dizia, não se deve confundir com uma "massa" em que não existe nem participação nem responsabilidade verdadeira. Observava, ao contrário,

> "A liberdade, enquanto dever moral da pessoa, se transforma numa pretensão tirânica de dar desafôgo livre aos impulsos e apetites humanos, em detrimento dos outros. A igualdade degenera em nivelamento mecânico, numa uniformidade monocroma: sentimento de verdadeira honra, atividade pessoal, respeito da tradição, dignidade, numa palavra, tudo o que dá à vida o seu valor, pouco a pouco definha e desaparece. E sobrevivem apenas: de uma parte, as vítimas iludidas pela fascinação aparente de democracia; ingênuamente confundida com o genuíno espírito democrático e com a liberdade e igualdade; e de outra parte, os aproveitadores mais ou menos numerosos, que souberam, por

meio da fôrça do dinheiro ou da organização, assegurar para si sôbre os outros uma condição privilegiada e o mesmo poder" [6].

Indicava as condições requeridas nos próprios homens:

"Sòmente a compreensão clara dos fins designados por Deus à tôda sociedade humana, compreensão unida ao sentimento profundo dos deveres sublimes da obra social, pode colocar aquêles, a quem foi confiado o poder, em condições de cumprir as próprias obrigações de ordem legislativa, judiciária ou executiva, com aquela consciência da própria responsabilidade, com aquela objetividade, com aquela generosidade, com aquela incorruptibilidade, sem as quais um govêrno democrático dificilmente conseguiria conquistar o respeito, a confiança e a adesão da melhor parte do povo" [7].

Indicava, também, as exigências mais particulares com respeito aos membros do corpo legislativo:

"O sentimento profundo dos princípios de uma ordem política e social sã e conforme às normas do direito e da justiça é de particular importância naqueles que, em qualquer forma de regime democrático, têm como representantes do povo, total ou parcialmente, o poder legislativo. E pois que o centro de gravidade de uma democracia normalmente constituída reside naquela representação popular, donde as correntes políticas se irradiam para todos os campos da vida pública (tanto para o bem quanto para o mal), a questão da elevação moral, da idoneidade prática, de capacidade intelectual dos deputados ao parlamento, é para todos os povos de regime democrático uma questão de vida ou de morte, de prosperidade ou decadência, de saneamento ou perpétuo mal-estar" [8].

A propósito desta insistência sôbre as elevadas condições da vida democrática, é necessário recordar um antigo autor,

---

(6) D. P., 69, 1956, n.º 18.
(7) D. P., 69, n.º 23.
(8) D. P., 69, n.º 24.

Montesquieu. Ao discutir a natureza dos diversos regimes, chegava à conclusão de que a democracia repousa em uma virtude cívica muito desenvolvida, uma verdadeira entrega ao bem comum. E com isto, Montesquieu renunciava à democracia... Se os cristãos não podem segui-lo, isto se deve ao fato de não poderem deixar de querer a vida virtuosa que parecia tão aleatória a Montesquieu. Com os olhos fixos no mistério da Trindade, na vida e morte de Jesus Cristo, não podem deixar de querer a participação responsável, o dom de si a outrem, que são precisamente a vida democrática e a condição desta.

Se aceitarmos esta conclusão, talvez nos repliquem que há uma grande distância entre êste ideal e as aspirações que se manifestam amiúde sob o nome de democracia. Existe, freqüentemente, egoísmo nas reivindicações e nas alegações face a um poder não suficientemente compartilhado. Aspira-se com freqüência a uma participação, sem conceber o preço que se há de pagar por ela, sem sopesar as obrigações sociais que ela envolve. Deve a Igreja correr o risco de patrocinar tantas ambigüidades?

Tudo isto seria verdadeiro se a Igreja se contentasse em justificar a democracia sem expressar suas condições. Acabamos de mostrar o contrário. Por outro lado, porém, não podemos desconhecer a preocupação pela dignidade humana que já se encontra nas aspirações mais grosseiras e confusas. Uma atitude verdadeiramente católica consiste em não deixar perder nada disso, em reassumir isso a partir do interior para fazer aparecer as exigências já contidas nas aspirações mais elementares de uma comunidade democrática. Tal é a atitude que nos recomendou o Papa João XXIII em sua encíclica *Pacem in Terris*: reconhecer tôda verdade, onde se encontre, para conduzir à sua plena realização os pensamentos mais incompletos. Isto vale para a aspiração democrática de nosso tempo, tão universalmente compartilhada que poderia parecer vulgar. É vulgar, porém, sòmente para quem não descobre até onde ela nos leva. E, tratando-se de cristãos, deve-se atribuir à sua insuficiente penetração nos mistérios que lhes são próprios o fato de não descobrirem o fim último, ao qual leva a aspiração democrática mais comum.

Antigamente a Igreja pôde parecer muito afastada da democracia; foi o tempo em que a democracia parecia identificar-se com uma rejeição de tôda autoridade sôbre o homem, com a rejeição da própria autoridade de Deus. Isto era impos-

sível. Apenas, porém, se definiu a democracia com maior modéstia, como o dever de respeitar a dignidade de cada homem, como o dever de procurar para cada um oportunidades iguais na vida social, como a preocupação com uma participação pessoal de cada um, e o próprio Evangelho leva à sociedade democrática, não à democracia já feita, mas à democracia sempre por fazer.

GÊNESE E EVOLUÇÃO DO CAPITALISMO

JOSÉ N. DE CAMPOS

A missão própria da Igreja Católica, atendendo aos fins que persegue e a exemplo de seu Fundador, não consiste, e jamais consistirá, em elaborar sistemas econômicos e sociais. Como raramente um sacerdote tem chegado a ser bom financista ou excelente administrador e, ao enveredar por êsse caminho, quase sempre se revela menos capaz, e às vêzes até menos justo, do que qualquer das outras pessoas, assim também a Igreja se arriscaria a ver-se a braços com um sistema econômico inviável na prática ou a breve trecho desatualizado, se acaso pretendesse criá-lo. Com efeito, o que ela possui, com relação a esta matéria, é um conjunto de princípios doutrinários com os quais cada um dos sistemas possíveis estará em maior ou menor concordância, em maior ou menor desacôrdo. Sua tarefa terá, pois, de limitar-se a fazer que êsses desacordos desapareçam e que se obtenha, em cada situação concreta, e tanto quanto possível, a necessária conformidade com os princípios do Evangelho.

Os Sumos Pontífices afirmam a cada passo, que a Igreja de Cristo é portadora de uma doutrina social — a doutrina social cristã — mas não de um sistema. Dentro desta doutrina cabem, ao mesmo tempo, segundo a capacidade e as inclinações dos cidadãos, vários sistemas diferentes. Foi o que Sua Santidade Paulo VI declarou, no dia 1.º de fevereiro de 1964, aos componentes do comitê diretor e executivo europeu da União Internacional dos Jovens Democratas Cristãos reunidos em Roma: "A linha de vossas atividades situa-se, a bem dizer, fora do domínio específico de nossa competência religiosa, visto orientar-se para o campo da política, que não é, nem pode ser o nosso. Sabeis, porém, que até mesmo a êsse domínio, como a quaisquer outras manifestações da atividade do homem encaradas sob o aspecto moral — "ratione peccati", conforme diziam os antigos — se estende o julgamento do magistério eclesiástico. Daí, que possamos com autoridade dar uma palavra de ensinamento e de estímulo para tudo o que de bom houver

nos métodos e nos objetivos de vosso trabalho relativamente ao seu valor humano".

O NÔVO E O VELHO EM JOÃO XXIII

E, de fato, a Igreja, até hoje, nunca se deixou seduzir pela glória de inventar sistemas políticos, sociais ou econômicos. Êstes sempre se desenvolveram, em partos difíceis, no âmbito da vida civil, ainda que bafejados, o que é natural, pela influência da Igreja. A rigor, mesmo as famosas encíclicas de Leão XIII, o Pai da doutrina social cristã dos tempos modernos, e de João XXIII, nada contêm de nôvo de caráter essencial; suas posições mais avançadas foram extraídas de exemplos reais e de tendências bastante poderosas da evolução social dos últimos anos. Todos os ensinamentos do autor da "Mater et Magistra" os encontramos já nos Papas anteriores, especialmente em Pio XII, e nas obras dos estudiosos dos problemas sociais contemporâneos. Isto quer dizer que também os autores da "Rerum Novarum" e da "Mater et Magistra" não se afastaram da regra geral de não serem as encíclicas, por sua natureza, elaborações em que deva buscar-se uma doutrina nova; antes, pelo contrário, exposições da doutrina comum ensinada pela Igreja (Cf. *Meda*, in "*Vita e Pensiero*", fevereiro de 1931).

De nôvo, o que surgiu com as encíclicas de João XXIII foi o impacto que causaram na opinião pública mundial, devido à irradiante simpatia humana dêsse Pontífice e a uma série de outros fatôres, estranhos à Igreja muitos dêles, que levaram determinados aspectos da mensagem cristã, até aí encerrados em pequenos círculos, ao conhecimento das multidões. O próprio conceito de "socialização", um dos que mais se patentearam na "Mater et Magistra", tendo sido alvo de apaixonadas distorções, era bem familiar aos sociólogos, católicos e não católicos, de muitos anos atrás. Bastaria nos lembrarmos de que existiu na segunda metade do século XIX e começos do século XX uma corrente na sociologia, a escola formal, que teve por fundadores F. Tönnies e Georg Simmel e que, para designar o objeto da sociologia pura ou formal, usava como sinônimas, não com muita propriedade, temos de reconhecê-lo, as expressões "formas de socialização" e "formas das relações humanas" [1]. Já no século XX, e fora da escola

---

(1) Cf. PITIRIN SOROKIN, *Teorias Sociológicas Contemporâneas* (tradução do original em inglês, editado nos Estados Unidos), Buenos Aires, 1951, pp. 535 e ss.

simmeliana, vários autores estabeleceram classificações das relações humanas ou processos sociais em que aparecem com significados tão vizinhos uns dos outros, que chegam a se confundir os têrmos "associação", "adaptação", "cooperação" e "organização do esfôrço social" (2).

Com maior clareza nos diz a mesma coisa a seguinte passagem de um livro escrito na década de 1930, por um sacerdote professor da Universidade de Notre Dame, dos Estados Unidos: "A socialização é o processo pelo qual os indivíduos e grupos aprendem a trabalhar em conjunto. Isto implica um grau cada vez maior de autocontrôle e de responsabilidade social, pois os estímulos são mais internos do que resultantes de pressão grupal. A socialização tem por objetivo não personalidades idênticas, mas personalidades distintas, agindo no sentido de metas comuns. Há uma nota moral envolvida no conceito de socialização, já que a pessoa socializada, levando em conta o bem-estar dos outros, deve plasmar sua conduta de acôrdo com os valores e idéias sociais correntes. Como lembrou Bogardus (em nota: E.S. Bogardus, Comtemporary Sociology (1931), p. 296), quando se implanta nas pessoas o equilíbrio, a honestidade, a confiança, a coragem, a castidade, etc., está ocorrendo a socialização" (3). Tôdas estas virtudes são eminentemente e ativamente sociais, se é que há alguma virtude que não seja social. Por outro lado, as transformações operadas sob o influxo da Revolução Industrial, iniciada na Inglaterra em fins do século XVIII com a descoberta e utilização da máquina a vapor, que nos trouxeram ao regime de associação de capital e trabalho, estão marcando progressivamente um amplo aumento de socialização, se compararmos a realidade da indústria moderna com os velhos processos de artesanato.

SOLIDARISMO OU CAPITALISMO?

Se é acertado dizer que a Igreja possui uma doutrina social, não o é impor a essa doutrina um rótulo, por mais sedutor que pareça, diferente do que lhe deram Cristo e os Evangelhos. A verdadeira doutrina social da Igreja, para lá

---

(2) Cf. EDWARD A. ROSS, *Principles of Sociology*, Nova Iorque, 1923, terceira parte, e ROBERT E. PARK e ERNEST W. BURGESS, *Introduction to the Science of Sociology*, capítulos IV a XIV. Cf. também *SOCIALISATION ET PERSONNE HUMAINE*, 47..e Semaine Social de France, 1960.

(3) R. W. MURRAY, *Introdução à Sociologia*, tradução portuguêsa editada pela AGIR, Rio de Janeiro, 1947, pp. 194 e 195.

da miopia e do infantilismo de uns tantos que depressa se entusiasmam com cada nova expressão que surge na nomenclatura sociológica, terá de ser simplesmente *cristã*. Qualquer terminologia que pretenda fixá-la em têrmos de escola, desarticulando-a do cunho de universalismo doutrinário e daquela norma de perfeição incompatível com opiniões acadêmicas, que umas às outras se eliminam e que cedo envelhecem, ditada por Jesus: "sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito", rouba-lhe tôda a substância interior que a enriquece de modo a ser a que melhor se adapta, quer aos mais simples quer aos mais complicados problemas de organização social.

A Igreja viu nascer e morrer, desde o Império Romano até às ditaduras do proletariado, muitas teorias diversas e antagônicas. Conviveu com a escravatura, e nem isso a impediu de atingir nesse tempo os mais altos cumes da santidade, sabendo que era com a evangelização, e não com a fôrça, que deveria libertar os escravos (revolução espiritual, transformação lenta das instituições — por isso Paulo mandou de volta a um convertido rico e benemérito o escravo Onésimo, que tinha fugido, para continuar a servi-lo, pôsto recomendasse que o recebesse como irmão [4]; utilizou as rotas abertas por tôdas as formas do imperialismo; imitando Jesus, sentou-se à mesa dos ricos, a quem tornou menos insensíveis ao sofrimento dos pobres... Nas épocas de crise, em vez de julgar-se onipotente e credenciada por Deus para absorver as fôrças terrenas, a Igreja acompanhou *pari passu* as nações e os indivíduos que não repeliram sua presença, sustentando-os nas grandes emprêsas, sem a êles se substituir.

De onde se infere que a Igreja não canonizou êste ou aquêle sistema, e jamais o fará no futuro. Ùltimamente, temos visto, em nome de universidades católicas, pregar o solidarismo, formulado por Henrique Pesch; êste seria, enfim, o sistema proposto pela Igreja para libertação social, política e econômica dos povos. Seria o único válido. Outros falam de comunitarismo. Não faz muito tempo, Alceu de Amoroso Lima lançava aos quatro ventos o distributismo, nome que deve ter sua origem na disseminação intensiva, preconizada pelo escritor brasileiro, da pequena propriedade. O distributismo, que em sua terminologia e em alguns aspectos essenciais nos lembra o justicialismo de Juan Perón, seria a solução cristã e nacionalista da questão social, a partir das questões econômicas. Vivo ainda Tristão de Ataíde, o distri-

---

(4) Cf. Epístola a Filêmon.

butismo — a palavra e a primazia cristã do sistema por ela significado — morreu. Assim também, após alguns anos, ninguém mais falará do solidarismo, designação que nem sequer possui o mérito da originalidade, pois, viu há muito a luz do dia, em França, por inspiração de um radical-socialista, Léon Bourgeois.

E o capitalismo?

O capitalismo, *como hoje se desenvolve,* é o sistema econômico-social mais realista e menos teórico dos últimos três séculos. É uma espécie de sincretismo de todos os princípios e experiências já utilizados com êxito nos campos econômico, social e político.

O berço do capitalismo remonta ao movimento mercantilista (primeiro capitalismo: burguesia) que floresceu nos séculos XVI e XVII, como resultância dos descobrimentos, e ao século XVIII (segunda forma do capitalismo), quando surgiram as máquinas e o liberalismo econômico desenfreado, assente nas teorias do homem naturalmente bom, livre e feliz, de Rousseau e outros filósofos. Nasceu o liberalismo econômico da reação contra os entraves de tôda espécie levantados à liberdade dos indivíduos pelas corporações e pela política protecionista que favorecia o comércio e a indústria, na era do mercantilismo [(5)].

Mas a escola liberal pròpriamente dita, também chamada escola de Manchester, entrou em sua fase mais radical a partir de 1839, data do escocês Adam Smith (1723-1790), que deu corpo às idéias então em voga, instituindo a economia clássica e rasgando o caminho do capitalismo científico, nome que se dá ao capitalismo de após a descoberta da máquina a vapor. O princípio básico do sistema econômico proposto na monumental obra de Adam Smith — *Investigações sôbre a Natureza e a Causa das Riquezas das Nações* — é a livre concorrência ou a total sujeição à lei da oferta e da procura, à qual pertenceria, com exclusividade, comandar a produção e repartir os bens. Para o célebre escocês, a ordem econômica é independente da ordem política e da ordem social; por conseguinte, ensinava êle, não podem os governos intrometer-se como legisladores na economia, devendo respeitar o que classificava de *leis natu-*

---

(5) O mercantilismo obedecia à idéia de que o enriquecimento de um país se avaliava sòmente pelas quantidades de ouro que possuía. Daí, conduzir a uma verdadeira caça ao ouro mediante trocas comerciais: cada nação procurava exportar mais do que comprava, a fim de aumentar as reservas de ouro, concedendo para isso forte proteção alfandegária às manufaturas e ao comércio.

rais da mesma. O ter freqüentado um curso teológico não obstou a que Adam Smith aderisse ao racionalismo e ao materialismo do tempo, o que o induziria lògicamente a indicar o lucro individual como o supremo fim da atividade econômica.

Há muito que os políticos e sociólogos trabalham para descobrir um meio têrmo entre a divinização da liberdade humana (Adam Smith) e a sua completa destruição (ditadura do proletariado) exigida pelo comunismo. É tão difícil encontrar êsse meio têrmo que talvez nunca seja atingido de modo a se estabelecer um equilíbrio social, se não perfeito, pelo menos satisfatório. O que alguns povos já conseguiram foi aproximar-se um pouco do ideal, graças à correção de princípios doutrinários apriorísticos, e que enfermavam muitas vêzes de uma grande dose de ingenuidade, e graças à introdução de reformas sucessivas nas estruturas sociais. É inegável que o máximo de equilíbrio (o máximo de produção, de distribuição e de humanização), em todos os tempos e em qualquer região do globo, está sendo obtido nos povos de regime capitalista, de um capitalismo que tem sabido corrigir-se dos erros iniciais, sem contudo negar o papel primacial que deve desempenhar, também na vida econômica, a liberdade dos cidadãos, fora da qual nada de humano e estável poderá construir-se. O havê-lo proclamado constitui o maior triunfo de Adam Smith, êsse fervoroso racionalista que antes, como Marx, fôra adepto do Cristianismo, cujos anseios de fraternidade nem um nem outro parece ter esquecido. Quando à natureza do homem, o fundamento do capitalismo, exaltado por Adam Smith, embora de maneira não cristã, é o que vem enunciado na encíclica *"Pacem in Terris"*, que diz ser a dignidade da pessoa humana, entendida na ordem natural e sobrenatural, o alicerce e o fim de tôda a convivência em sociedade e que nenhuma forma social pode ser válida, nenhum bem comum pode pretender a denominação de verdadeiro bem, se suprime ou viola os inalienáveis direitos da pessoa.

Apesar disso, o lugar-comum talvez mais flagrante de vários pronunciamentos emitidos ùltimamente, com freqüência bastante regular, por setores ligados à Igreja Católica no Brasil, é o ataque frontal ao sistema capitalista. A fúria contra êste sistema é de tal ordem que se chega ao ponto de igualar, muitas vêzes, capitalismo e comunismo, quanto ao perigo que ambos representariam para a sobrevivência da sociedade brasileira nos dias que correm. O bode expiatório de todos os males que estão caindo sôbre nós é apresentado sob alguma destas expressões, mais ou menos eqüivalentes: *capitalismo, capitalismo liberal, liberalismo econômico*, etc.

A solução momentânea mais fácil, para quantos têm uma parcela de responsabilidade no atual estado de coisas, é imaginar uma vítima sôbre a qual se descarregue afanosamente os enormes pecados da coletividade. Mas não é uma solução construtiva. E, portanto, só nos poderá conduzir a um agravamento da situação, através da mais funesta cultura, perfeitamente escusada, de ódios e injustiças.

CAPITALISMO EM EVOLUÇÃO

O capitalismo é um sistema que se baseia essencialmente nestes dois princípios: direito de propriedade (capital e lucro) e ampla atividade dos indivíduos no campo econômico (livre concorrência). Dentro dêstes dois princípios, podemos conceber uma gama indefinida de modalidades de capitalismo, consoante o rigor das normas que lhe sejam impostas, a fim de harmonizar os direitos de cada um com os direitos e as necessidades de todos. "Num estudo ideológico e terminológico, R. Passow já em 1918 apontou cêrca de cem diferentes definições de capitalismo, que refletem as posições do pensamento a partir das quais se pretendeu caracterizá-lo" [6]. É evidente que, sendo o capitalismo uma realidade da vida humana, êle deve estar, como o homem, subordinado a certas normas; e, de fato, ninguém hoje defende a legitimidade de um capitalismo liberal absoluto, onde os mais fortes pudessem sempre esmagar os mais fracos, quaisquer que fôssem as conseqüências daí resultantes e os meios empregados para o conseguir. Portanto, não é lícito, quando se deseja formular um juízo de valor, falar de capitalismo *in genere*, sem ter o cuidado de explicitar, ao menos pela indução do contexto, de que espécie de capitalismo se trata.

Não se nega que verdadeiras monstruosidades se cometeram na vigência do liberalismo econômico e do capitalismo, mas êste sofreu, nos últimos 80 anos, uma evolução ininterrupta, acentuada principalmente nos Estados Unidos com o "new deal" do presidente Roosevelt, em plena crise dos anos que se seguiram à depressão mundial de 1930. Os inconvenientes do *trust* e do *cartel* vêm sendo contidos ou evitados por leis especiais; e uma consciência generalizada dos direitos dos trabalhadores, juntamente com a disseminação de ações de grandes emprêsas (democratização do capital) entre milhares de cidadãos, incluindo os próprios empregados,

---

(6) *Dicionário de Sociologia*, Editôra Globo, Porto Alegre, 1961, p. 53.

admitidos por essa e por outras vias a participar da direção da emprêsa, diminui a enorme barreira que separava os dois fatôres: capital e trabalho. Os países e organizações capitalistas mais desenvolvidos entraram por êste caminho e vão produzindo os melhores frutos que nos promete o marxismo, sem atirar os indivíduos para o inferno de uma coesão social demasiado monolítica, onde predominem a mentalidade de massa e o passivismo servil. O plano de Roosevelt, se tivermos em consideração o ambiente da época, foi tão ousado que o "New York Times Magazine" de 18 de novembro de 1934 pôde registrar a falsa opinião, de sentido socialista, de um dos conselheiros do presidente, Mr. Donald Richberg, de que "todos os direitos e amparos de que o indivíduo desfruta na nossa sociedade foram criados por fôrça da lei" [7]. Quão longe se estava então das aberrações filosóficas do individualismo do século XIX! E em nosso livro *Os Grandes Problemas do Brasil na Década de 60* ("Vozes", 1964, pp. 39 e 134) mostramos que, no Brasil, também a democratização do capital das emprêsas já é mais do que uma simples promessa, embora se torne necessário que as leis resguardem melhor os direitos dos pequenos acionistas contra a cupidez e a fraude dos grandes, que resolvem nas assembléias gerais aumentar sempre o valor das ações para não distribuir dividendos.

O capitalismo evoluiu muito desde o século passado. Marx conheceu um capitalismo caracterizado por uma inacreditável exploração do homem pelo homem, a qual "era cìnicamente defendida por apologistas hipócritas, que apelavam para o princípio da liberdade humana, para o direito do homem a determinar seu próprio destino e entrar livremente em qualquer contrato que considere favorável a seus interêsses". Escreveu *O Capital* numa sociedade e num tempo, nos quais crianças de sete anos eram obrigadas a trabalhar 15 horas por dia e muitas vêzes sucumbiam ao excesso de fadiga em condições intoleráveis [8].

Êsse é ainda o capitalismo como o vêem os nossos "progressistas" e partidários da chamada "terceira posição", com a diferença, porém, em relação a Marx, de que tal capitalismo não existe em nossos dias. Há países com um desenvolvimento bastante irregular, como o Brasil, em algumas de cujas regiões já se chegou a um estágio que pode ser considerado capitalista, enquanto em outras impera ainda uma estrutura

(7) R. W. MURRAY, *op. cit.*, p. 326.
(8) Cf. KARL R. POPPER, *A Sociedade Democrática e Seus Inimigos*, Editora Itatiaia Ltda., Belo Horizonte, 1959, pp. 334 e 335.

econômica pré-capitalista e, não raro, até mesmo feudal. Essa situação envolve, sem dúvida, tremendas injustiças e exige uma imediata mudança, mas não pode justificar, por parte dos que pretendem operá-la, a menos que suas intenções sejam antes de tudo demagógicas, a omissão da elementar distinção entre o sistema econômico e os que o viciam e, menos ainda, a indevida generalização que não receia julgar o capitalismo em geral pelo que êle era nos tempos de Marx e pelo que procuram fazê-lo entre nós alguns maus capitalistas.

Esta evolução se processou, não sòmente em relação a imposições de natureza ética, mas também na estrutura material ou técnica do próprio sistema. Já, dos tempos da "Rerum Novarum" (1891) até à "Quadragesimo Anno" (1931), notamos que o capitalismo passara do sistema de pequenas unidades econômicas, em liberdade total de concorrência, para o de grandes monopólios, que representavam uma certa forma de socialização (estatização) não política, conduzindo à concentração de riquezas fabulosas nas mãos de poucos, o que deu origem àquilo que mui acertadamente se denominou ditadura econômica, a influência dominadora dos ricos na atividade política e no exercício do poder civil. De há vinte anos para cá, o capitalismo evoluiu ainda mais. A transformação anterior se havia efetuado principalmente no terreno da economia, ao passo que agora ela se concretiza na esfera social, com inumeráveis benefícios de vária ordem para todos os cidadãos. Segundo uma classificação do sociólogo alemão Werner Sombart, depois das fases do *capitalismo primitivo* e do *alto capitalismo*, estamos atualmente na fase do *capitalismo avançado*, cujos traços distintivos são as investidas do crescente intervencionismo estatal a serviço das exigências político-sociais [9]. De qualquer modo, por cima de todos os critérios de classificação, não resta dúvida de que o capitalismo do século XIX foi desde há muito, e de longe, ultrapassado.

Deve, por isso, haver a máxima cautela em não confundir realidades tão diversas, acobertadas sob a mesma palavra, convencionalmente significativa, para uns, exclusivamente daquilo que um regime econômico-social produziu de nocivo e, para outros, menos presos a fórmulas e mais atualizados, o que êsse regime guarda de fundamental em matéria de valores humanos e de técnica de produção e distribuição de riqueza. Certamente, as técnicas sociais e de produção têm sido utili-

---

(9) Cf. o citado *Dicionário de Sociologia*, p. 55.

zadas em benefício de interêsses capitalistas, na pior acepção da palavra, como também em proveito das maiores tiranias políticas de que se tem notícia na História. "O domínio, e poderíamos dizer a humanização real da civilização técnica, constitui, a meu ver, o mais grave problema de nosso século... Trata-se simultâneamente de um problema social... de um problema individual, e, ousaria mesmo acrescentar, de um problema moral" (10). Queremos ser justos ao repetir que êste problema apresenta uma acuidade cada vez menor nos grandes países de regime capitalista. A acusação de Ketteler, o célebre Bispo de Mogúncia, predecessor da "Rerum Novarum", de que a classe operária era "o mercado de escravos de nossa Europa liberal" onde a procura quotidiana do pão estava exposta a tôdas as oscilações dependentes do preço que a mercadoria (o trabalho) alcançasse no livre contrato, acusação que ficou exarada num opúsculo — *A Questão Operária e o Cristianismo*, editado em língua alemã em 1864 — soa a nossos ouvidos, um século depois, como estranho eco de uma descoberta pré-histórica.

Se nos transportamos às relações internacionais, o ambiente de mudança não é menos sensível. A cooperação é a palavra de ordem das nações capitalistas do Ocidente, em especial dos Estados Unidos, que não há muito eram avessos a tratados internacionais de comércio e de paz, refugiadas por detrás de suas fronteiras. Os adversários intransigentes do capitalismo, que são também, mais ou menos disfarçadamente, anti-americanos, estão ainda nos anos de 1930 ou nos velhos tempos da Doutrina Monroe.

---

(10) M. FRIEDMANN, *Industrialisation et Téchnocratie*, p. 60, citado por J. Vialatoux, *Signification Humaine du Travail*, Paris, 1953, p. 193.

O PROBLEMA DO ESTETISMO NO BRASIL

MÁRIO VIEIRA DE MELLO

Nota da Redação:

O Prof. Mário Vieira de Mello, autor do livro "Desenvolvimento e Cultura", enviou uma carta ao nosso colaborador Gilberto de Mello Kujawski, motivada pelo estudo, feito por êste último, do citado livro e publicado na revista CONVIVIUM (vol. 3, n.º 10, 1963, págs. 3-16). Trata-se de uma carta-ensaio que inserimos — sumamente honrados — nas páginas da Revista.

Abre-se com ela, um debate do mais alto nível, que só trará benefícios à nossa cultura e à nossa Revista. Problemas como o da essência da cultura, do desenvolvimento e sub-desenvolvimento, do estetismo cultural, da configuração de uma imagem cultural do Brasil e das Américas, devem interessar profundamente todos os intelectuais conscientes do Brasil e são, por outro lado, aptos a elevar definitivamente o nível dos debates estabelecidos entre nós.

Fazemos nosso o apêlo de Vieira de Mello no sentido de que outros venham a enriquecer o debate e a reflexão sôbre o problema da cultura no Brasil. CONVIVIUM põe suas páginas à disposição daqueles que quiserem participar dêsse esfôrço de reflexão, conservando o nível que ao debate impuseram M. Vieira de Mello e G. de Mello Kujawski.

]———[

Meu caro Gilberto Kujawski

HÁ muito desejo agradecer-lhe o estudo generoso e compreensivo que publicou a respeito do meu livro *"Desenvolvimento e Cultura"*. Dêle tomei conhecimento com grande atraso, no mês de março último. A vontade de conhecer mais amplamente suas idéias sôbre o problema da cultura, antes de mandar-lhe minha palavra de agradecimento, lhe dará a explicação do motivo pelo qual só hoje — depois de ter lido

seu ensaio *"Cultura e Liberdade"* — satisfaço um tal desejo. Recebi-o há dias, juntamente com o último número de Convivium, e quero agora somar aos agradecimentos que já lhe devia o de que se tornou também credor por êste gentil oferecimento.

As elogiosas referências, que entremeiam suas considerações sôbre meu livro, me constrangeriam um pouco e me induziriam a certa timidez e reticência no apresentar-lhe minha reação às suas críticas, se o espírito de compreesão que as anima não me levasse a acreditar que ainda aqui estou livre do risco de ser mal interpretado. Tenho a certeza de que a minha reação ao seu modo de colocar problemas e o caráter um tanto provocante do meu estilo de argumentação não lhe produzirá o efeito de uma manifestação vaidosa, nem lhe parecerá refletir o desejo insaciável de obter louvor e aprovação. A concepção de cultura que seus escritos revelam tem a seu favor elementos de uma grande importância e seria insensato da minha parte não reconhecer nela uma grande adversária. Por isso, se vou aqui focalizar ùnicamente os trechos da nossa divergência, não é porque não esteja consciente dos largos percursos em que somos solidários; e nem por que seja insensível à delicadeza e à generosidade com que ao reconhecer que pisávamos terreno comum você parece atribuir-me não sei que direitos de primogenitura.

O ponto principal sôbre que se acumulam as nuvens da nossa divergência é, a meu ver, o conceito de "verdade estética". Antes de pronunciar-me de maneira definitiva sôbre êle, gostaria de dizer que não tenho a certeza de o haver compreendido inteiramente. Sua afirmação de que "onde há verdade estética também existe responsabilidade ética" não me ajudou a conquistar de modo decisivo a compreensão de um tal conceito. E não me ajudou, justamente porque nessa afirmação, o esfôrço tentado para realizar a aproximação entre os princípios ético e estético parece valer-se da noção de "verdade" como de um elemento intermediário, eqüidistante dos polos que se procura relacionar e que deverá portanto participar das qualidades de um e de outro. Ora, caberia perguntar aqui se um tal procedimento não representa uma mera petição de princípio. Se o problema reside fundamentalmente na dificuldade de passar do estético ao ético, se o problema reside essencialmente na impossibilidade de realizar uma tal passagem, poderia a noção de verdade realizar o milagre e fazer desaparecer o problema? Sua posição, meu caro Gilberto, parece implicar a crença de que existe um estetismo verdadeiro e um estetismo não verdadeiro. E, embora não

devamos ignorar que a comparação da obra de um Oscar Wilde com a de um André Gide ou a de um Marcel Proust oferece elementos que justificam uma tal distinção, precisamos também reconhecer que o problema do estetismo adquiriu no mundo contemporâneo uma especial importância, não porque certos artistas se tornaram conscientes da possibilidade de encarar a atividade artística como uma atividade autônoma, mas, muito pelo contrário, pelo fato de que a grande maioria dos artistas admite aquela possibilidade sem disso ter consciência. O estetismo representa no mundo contemporâneo uma forma de vida e como tal constitui de certa maneira uma "verdade". Mas teríamos, por isso, razão em atribuir-lhe uma significação ética? Aqui reside justamente o essencial da questão. Antes de abordá-la parece-me necessário que realizemos uma "démarche" preconizada no meu livro; perece-me necessário que examinemos um ponto preliminar: o problema da autoridade das idéias. Se atribuimos ao conceito de verdade uma autoridade última, o argumento derivado da noção de uma verdade estética parecerá irrespondível. A verdade estética, como indica sua análise, implicaria a existência de uma responsabilidade ética. Mas nada é menos certo do que a possibilidade de constituirmos a verdade como uma instância suprema e uma autoridade última a presidir sôbre nossa apreciação das idéias.

Se recusarmos assim uma função conciliadora ao conceito de verdade, o conflito entre o princípio ético e o princípio estético reaparecerá em tôda a sua irredutibilidade e a idéia de uma opção ética de atitudes estéticas se manifestará como uma total impossibilidade. Optar por qualquer coisa não significa necessàriamente enveredar pelo caminho ético. É talvez a noção sartriana do "choix" que nos induz a uma tal idéia. Mas o "choix" sartriano nada tem a ver com uma decisão ética e se assemelha muito mais à atitude do personagem pirandelliano que assume corajosamente seu destino de personagem. Distinguir, como faz sua análise, três tipos de comportamento com relação à atitude estética: 1) a opção ética; 2) a opção alheia a qualquer determinação ética; 3) a não opção, constitui, a meu ver, uma recusa a encarar como conflito a relação existente entre os princípios ético e estético. Com efeito, que pode significar a opção ética de atitudes regidas por princípios cujo sentido consiste exatamente na negação do ético?

A noção de uma verdade estética nos leva a essas dificuldades e nos induz, em última análise, a endossar os princípios do estetismo. Mas não creia você que na minha

luta contra êles eu menospreze a atitude estética como sendo totalmente insignificante — êste terá sido talvez o único ponto de sua análise do meu livro em que a sombra de uma pequena incompreensão se terá projetado. Pois, o fato de eu ter sublinhado a tendência estetisante de um grande número de obras de arte do mundo moderno e contemporâneo longe está de indicar que eu considero essas obras insignificantes; e não há razão para supor que eu quisesse reservar para o Brasil a injustiça que não fiz à Itália do Renascimento ou à França dos séculos XVIII e XIX.

Sua concepção de cultura é extremamente atraente; e quando posta em confronto com as categorias do desenvolvimentismo manifesta uma fôrça de persuasão imperiosa que seria pueril subestimar. Sua argumentação leva-nos insensìvelmente à convicção de que a idéia do desenvolvimento é uma categoria econômica, não uma categoria aplicável ao mundo da cultura. A idéia de uma felicidade própria a cada momento do processo cultural; a citação de Rank segundo a qual tôdas as idades estão igualmente próximas de Deus; e finalmente a noção do valor absoluto, do caráter intransferível de cada momento cultural, no qual deveremos nos demorar espiritualmente — eis aí elementos de uma definição de cultura que se impõem pela sua simples presença e em face dos quais qualquer esfôrço de justificação ou de legitimação se manifestaria supérfluo.

Entretanto, ainda aqui caberia perguntar: é certo que seja completamente falsa a noção de um sub-desenvolvimento cultural? O fato de não ser possível identificar numa mesma estrutura dinâmica a história de um determinado processo cultural e a história do desenvolvimento econômico do período que lhe corresponde — êsse fato constituirá por si só motivação suficiente para que dissociemos *cultura* e *desenvolvimento* e vejamos no primeiro um simples processo sem finalidades, sem etapas de progresso? Tais perguntas merecem a meu ver uma reflexão aprofundada. Não há a menor dúvida de que cada momento cultural possui uma felicidade própria. Mas creio não ser menos verdade dizer-se que, excetuados certos exemplos de equilíbrio clássico, cada momento cultural possui também uma infelicidade própria. Essa infelicidade consistiria, a nosso ver, no fato de que tais momentos ainda não são ou já deixaram de ser aquêles exemplos de equilíbrio clássico a que nos referimos.

Quando examinamos a grande estatuária grega do século V a. C., e a comparamos com as produções de três séculos mais

tarde, o que constatamos é justamente isto: no Poseidon do museu de Atenas vemos refletida uma plenitude no exercício de tôdas as faculdades do homem, uma livre disponibilidade de tôdas as reservas da alma humana que não existia ainda nas figuras do período arcaico e que não mais se encontra nos melhores exemplares da época helenística.

A felicidade própria de cada época cultural não significa, pois, a impossibilidade de estabelecermos diferenças de valor quando as comparamos entre si. O mesmo se poderia dizer da vida humana individual. Existe uma felicidade própria da infância, assim como da juventude, da idade madura e da velhice. O homem que só se realizou na infância, na juventude ou na velhice não terá conseguido levar à plena manifestação o máximo de suas possibilidades. A completa realização do homem e, portanto, a sua plena felicidade é um fenômeno que deverá ocorrer forçosamente na idade madura. Existe um tipo de felicidade, a felicidade da idade madura que é superior à dos outros tipos; e isso nos leva a uma concepção de cultura nìtidamente distinta daquela que se identificaria com um simples processo sem finalidades, sem etapas de progresso. Entre a noção de cultura baseada na idéia de desenvolvimento e a que reconhece um valor absoluto a cada etapa do processo cultural deveríamos, assim, reconhecer um espaço próprio para a colocação do problema que ora nos ocupa. A dificuldade de realizar tal reconhecimento provém, em muitos casos, da confusão que fazemos de arte com cultura e da preferência que manifestamos por épocas arcaicas ou primitivas, simplesmente porque nos sentimos atraídos pela arte de tais épocas. Mas, uma coisa é preferir uma época artística em virtude de seu primitivismo, de sua espontaneidade, de sua inocência, outra coisa é preferí-la porque a consideramos a legítima expressão de uma época cultural superior às outras. De um modo geral, deveríamos dizer que desenvolvimento artístico e desenvolvimento cultural são processos nem sempre coincidentes, verificando-se, em muitos casos, dentro de um determinado momento histórico uma decalagem entre as etapas de um e de outro. Assim, na Grécia, o classicismo cultural é uma realidade que surge sòmente no IV século a. C., depois da morte de Sócrates, isto é, quase meio século depois do aparecimento do classicismo artístico, com Phídias, em 447 antes de Cristo. Se quisermos nos decidir sôbre o momento da história grega que mais merece nosso aplauso deveremos, naturalmente, proceder a uma indagação preliminar e que dirá respeito ao critério a ser utilizado na

nossa apreciação do fenômeno grego. Precisaremos então resolver se é sôbre a Grécia clássica, sôbre a Grécia trágica ou sôbre a Grécia helenística, que irão recair nossas preferências. Mas uma vez resolvido tal ponto e mesmo admitindo a hipótese de que a Grécia clássica recolherá nosso sufrágio, o problema persistirá ainda em saber que Grécia clássica estaria assim solicitando nosso interêsse — se a Grécia clássica artística ou se a cultural.

Veja você, meu caro Gilberto, como até aqui, nesse simples problema histórico de caracterização de épocas, a questão do conflito entre o ético e o estético reaparece em tôda a sua intratabilidade. Os estudiosos marcados pelo espírito do estetismo têm a tendência a ignorar a existência da decalalagem a que me referi acima. Para êles a Grécia clássica é a Grécia de Phídias, o período clássico das culturas, o período clássico da arte surgida em tais culturas. Mas contra um tal estetismo, é preciso reconhecer que essa identificação é ilegítima e que a História da Cultura está marcada por conflitos e contradições que só se tornam aparentes quando nos decidimos a encará-la não como o simples crescimento de um organismo vivo, mas como um processo determinado pela autonomia da razão e pela iniciativa livre e voluntária do esfôrço humano. Sôbre o seu ensaio *Cultura e Liberdade*, que contém tantas e tantas páginas de análises verdadeiras e profundas, eu me permitiria fazer uma observação de ordem geral e que se liga de um certo modo ao que venho tentando exprimir aqui. O material de observação de que você se serve para chegar a suas formulações gerais são os tipos primitivos de cultura, as formas de cultura que ainda não se deixaram tragar pelo torvelinho da história. Com relação a tais tipos, é perfeitamente justo dizer que "são frutos suculentos" e que encontram uma analogia perfeita nas formas do mundo vegetal. A grande distinção a fazer no mundo do espírito me parece ser, entretanto, essa que estabelece duas grandes famílias, dois grandes tipos de cultura: a de tipo cosmológico, de caráter imanente e de consciência a-histórica e a de tipo ético, de caráter transcendente e de consciência histórica. Faltou a meu ver, no seu ensaio (descupe-me a franqueza com que falo) a consideração dêsse último tipo de cultura. Se você tivesse podido dispensar uma maior atenção à situação do mundo judaico pré-cristão e à do mundo grego pós-sofístico, teria provàvelmente encontrado dificuldade em definir a cultura nos têrmos em que o fêz. Porque a cultura judaica não constitui um fruto suculento, não encontra analogia nas formas do mundo vegetal, mas, muito pelo contrário, resulta

de um encontro verificado no deserto, num mundo desprovido de água e de vegetação. E a cultura socrática, igualmente, deriva de uma recusa a tôda e qualquer posição cosmológica; consiste ùnicamente num esfôrço de transposição para o plano da reflexão transcendente de todos aquêles elementos de cultura que uma concepção imanentista havia antes admitido como produtos naturais do meio físico e biológico. Sôbre sua concepção do Nordeste, como ponto de irradiação para a configuração de uma imagem espiritual do Brasil, quero dizer-lhe o seguinte: essa questão está profundamente ligada ao problema do estetismo no Brasil. No meu livro procurei levantar, com relação a êsse problema, um grande ponto de interrogação. Foi, se você quiser, o grande desafio que procurei lançar à consciência cultural brasileira. Infelizmente as reações que o livro tem provocado não parecem indicar que eu tenha conseguido produzir em tal consciência qualquer espécie de sobressalto. Tem-se visto no meu livro mais uma crítica ao desenvolvimentismo do que ao estetismo. Você foi até agora o único que se deteve diante do meu ponto de interrogação. Mas se o fêz não foi para interrogar comigo; foi, ao contrário, para negar que essa interrogação tivesse cabimento. Unidos na luta contra o desenvolvimentismo eis, pois, que nos separamos diante do problema do estetismo. Muito do que já disse acima terá sido um esfôrço no sentido de levar mais longe nossa estrada comum de entendimento. Mas quero, ainda, antes de terminar, fazer um último esfôrço, embora esteja perfeitamente consciente não ser sua posição dessas que se assume ou se abandona fàcilmente ao sôpro leve de uma argumentação: elementos essenciais do nosso Ser estão profundamente vinculados a nossas concepções de cultura e qualquer questão que nesse plano se levante deve constituir objeto de todo nosso respeito. Assim espero tão sòmente com as reflexões que a seguir lhe proponho poder sugerir um quadro mais limitado para discussão das nossas eventuais divergências futuras.

Keyserling no seu trabalho sôbre os Estados Unidos da América ("America Set Free") estudou, de modo, ao meu ver excelente, o contágio da psique do negro sofrido pela população branca daquele país. Segundo o filósofo báltico tal contágio se manifesta, por exemplo, no sorriso largo e aberto de um Roosevelt (sorriso que vemos habitualmente na face do negro, mas jamais na face do homem branco não americano), na maneira "déhanchée" de andar do americano em geral (típica do negro); na familiaridade e na infantilidade do homem americano (típica também do homem de raça negra);

e em vários outros fatos como, por exemplo, a presença extraordinária da música negra na vida contemporânea. Êsse contágio a que está exposto o branco diante do negro constitui, na opinião de Keyserling, um sinal certo de que nos Estados Unidos a psique do negro é mais forte do que a psique do branco. E essa maior fôrça, por sua vez, constitui, sempre na opinião do nosso filósofo, uma indicação clara de que o homem da África pôde se integrar ao meio cósmico do continente americano de modo muito mais satisfatório do que o imigrante europeu. Pertencendo a uma cultura mais primitiva, sua harmonização com o meio físico do nôvo continente foi, por assim dizer, imediata e conferiu aos produtos da cultura que então elaborou, o caráter de uma absoluta, indiscutível autenticidade. Há portanto uma "verdade estética" na música negra norte-americana, por ex., que não encontraremos, talvez, nas obras de um Scott Fitzgerald ou de um Faulkner. Mas deveremos por isso concluir que a cultura estética do negro norte-americano deverá ser tomada como um ponto de partida para o desenvolvimento cultural dos Estados Unidos, como um centro de irradiação para a configuração de uma imagem espiritual da América do Norte? Talvez eu não tenha podido nessas breves linhas mostrar a relação que há entre o problema da cultura negra nos Estados Unidos e o problema da literatura nordestina no Brasil, mas a verdade é que nenhum dos dois poderá ser entendido sem uma referência imediata à questão do estetismo. Quanto mais simples, quanto mais primitiva é a estrutura da psique humana, posta em confronto com um mundo físico rude e agressivo, mais possibilidade haverá de que se estabeleça uma relação harmoniosa entre homem e meio e de que se criem condições favoráveis ao aparecimento de uma cultura estética. O estudo da literatura do nordeste brasileiro confirma amplamente esta sugestão. Mas, por isso mesmo que sabemos que o sucesso estético de uma tal literatura deriva do primitivismo de seus temas, por isso mesmo que compreendemos não ser possível colocar no centro da imagem estética do Brasil contemporâneo senão a figura humanamente reduzida do nordestino primitivo, por isso mesmo devemos indagar com uma insistência obstinada as razões profundas de um tal imperativo estético. Tal indagação nos levaria sem dúvida a abordar com um sentido de grande urgência o problema das relações entre o homem e o cosmos. Veríamos então como o problema da cultura transborda do quadro em que se situam tais relações, exigindo de modo inelutável a intervenção do fator ético. E veríamos, finalmente, que a noção

de uma "verdade estética" é insuficiente justamente porque ela pretende situar-se dentro dêsse quadro e aprisionar assim o problema da cultura no mundo da imanência.

Vou terminar aqui. Queria sugerir que você publicasse essa minha resposta num dos números do Convivium. Teria ainda muito que dizer sôbre êsse fascinante problema mas esta é uma discussão de que procuro participar com a preocupação de não a transformar num monólogo. Nada, com efeito, me daria maior prazer do que ver o diálogo que se estabeleceu entre nós transformar-se num concurso de várias vozes. Quer me parecer que Convivium seja o lugar ideal para um "rendez-vous" de todos aquêles que vêm refletindo ou se sentem agora estimulados a refletir sôbre o problema da cultura no Brasil.

O NEO-LIBERALISMO DE LUDWIG ERHARD

1. Embora tratando-se de um estudo rico em estatísticas e dados comparativos, com o debate de problemas sócio-econômicos por vêzes muito áridos, êste livro do Professor Ludwig Erhard (*Wohlstand für Alle*, redigido por Wolfram Langer, tradução portuguêsa de Ana de Freitas, Livraria Bertrand, Lisboa, sob o título *Bem-estar para Todos*) é de leitura fácil e instrutiva. A tradução portuguêsa, muito bem feita, reflete certamente a simplicidade do original, escrito em estilo jornalístico, e preocupado em atingir o leitor comum. Erhard, atual chanceler da República Federal e sucessor de Adenauer, mereceu, como sabemos, enquanto dirigia a pasta dos assuntos econômicos, o título de reconstrutor da economia alemã. O livro não vale só por si, mas também pela personalidade do seu autor, que traduziu, na prática, a eficiência das idéias que expõe. Quando se compara a Alemanha que emergiu da última guerra e a Alemanha de hoje, compreende-se que a tarefa desenvolvida por Ludwig Erhard nunca será suficientemente avaliada.

Ninguém teria podido crer, há quinze anos passados, que o ministro alemão da Economia viesse a preocupar-se com o excesso da prosperidade e apelasse para a moderação do consumidor popular. E menos ainda se teria podido acreditar, nesta época de socialismo, de dirigismo e de paternalismo estatal, que os princípios da economia liberal pudessem ser atualizados e postos em prática, justamente na Alemanha, cuja indústria estava reduzida a quase nada. Quando se julga que nada mais se pode fazer sem a intervenção do govêrno, Erhard ensina exatamente que a livre iniciativa pode levantar material e moralmente uma nação, e prova o que ensina com os fatos: aniquilada há menos de vinte anos, a Alemanha é hoje a segunda potência industrial do Ocidente e a terceira potência econômica do mundo.

2. Podemos dizer que o livro de Erhard se move em três linhas: constitui uma defesa da política econômica aplicada pelo autor; é uma história da reconstrução econômica da Alemanha; e é uma exposição das idéias básicas que regem o sistema do mercado social. Quanto ao primeiro item, mostra Erhard as lutas que teve de travar contra a oposição parlamentar, contra opiniões da imprensa e preocupações populares. Mas a evolução econômica da Alemanha mostra a justeza de suas posições, inclusive quando tomou medidas restritivas ao crédito, ou combateu os cartéis e se recusou a intervir na formação dos

preços e dos salários. A primeira etapa da reconstrução da Alemanha começou com a reforma monetária, em 1948, que coincidiu igualmente com uma reforma econômica; aboliram-se então centenas de regulamentos que pesavam sôbre as atividades produtivas e sôbre os preços. Longe de fazer ainda mais decretos e leis que se somassem aos que já existiam, tratou-se de dilatar o campo da liberdade de iniciativa. Uma vez que os aliados anglo-americanos exigiam que nenhum preço fôsse alterado sem sua licença expressa, o que os alemães fizeram foi abolir simplesmente os tabelamentos. Em conseqüência, houve uma alta geral de preços; mas como o sistema de impostos, por uma série de medidas, foi aliviado, essa alta gerou um reinvestimento do capital; o aumento da produção permitiu dêsse modo a diminuição espontânea dos preços. A segunda fase da reconstrução se caracteriza pela baixa dos preços que pôs em pânico os produtores; acontecia na Alemanha o oposto do que em outros países em que os preços subiam; enquanto o operário alemão se beneficiava de um aumento real do seu salário, a indústria, submetida à concorrência interna e externa, teve que disciplinar severamente os seus métodos de trabalho, sob pena de perecer. A terceira fase foi a da alta provocada pela guerra da Coréia e pela falta do carvão e do aço; mantiveram-se certas medidas restritivas sôbre fundos e créditos; as dificuldades de então foram uma espécie de teste para o sistema da economia de mercado. A 4.ª fase é marcada pelo crescimento da produção, pela elevação dos salários reais, pela estabilidade e até mesmo queda de preços, aumentando o nível da prosperidade geral. A 5.ª fase, que se desenvolve a partir de 1954, é denominada a fase "da conjuntura altamente favorável"; o índice da produção global da indústria de antes da guerra já havia sido novamente atingido em 1950; em 1956 estava pràticamente triplicado; começou a época do pleno emprêgo e, em muitos setores do emprêgo total. A febril atividade reconstrutiva conseguiu absorver não só a mão de obra antes desempregada, como também milhões de refugiados procedentes dos territórios alemães comunizados; e tudo isto coincidiu com o aumento dos salários e ordenados. Foi tal a expansão da produtividade, que a Alemanha Ocidental veio a ocupar então o segundo lugar no comércio mundial, depois dos EE.UU.

Um dos aspectos mais visíveis dessa vitalidade econômica se traduz na rápida superação do deficit de habitações. Como sabemos, ao término da guerra, em conseqüência dos bombardeios e das lutas de rua, quarteirões e cidades inteiras se haviam convertido em montões de ruínas. Depois da guerra, aos milhões de desabrigados, acrescentaram-se milhões de refugiados. A construção de habitações se desenvolveu em ritmo intenso; segundo dados citados por Erhard, construiram-se em 1951, 416.200 habitações, e, a partir de 1953 alcançou-se a média de mais de 500.000 por ano. Neste setor, a economia alemã

aplica anualmente uma verba que varia de 9 a 11 bilhões de marcos (30% financiados por entidades públicas; e 40 a 50% pelo mercado de capital).

A três elementos atribui Erhard a prosperidade que descreve: a fôrça inerente à economia alemã; a dinâmica de sua política econômica; e a incansável capacidade de trabalho de tôdas as camadas do povo alemão. Foi possível novamente, diz Erhard, recuperar *a alegria pelo trabalho.*

Muitas vêzes refere-se Erhard ao auxílio americano, não só do Plano Marshall, mas também de outras organizações, como p. ex., o *Government Appropriations for Relief in Occupied Areas* e a *Mutual Security Agency;* o Plano Marshall, além do seu significado econômico, teve para a Alemanha o significado moral de um gesto de solidariedade. Mas todos os planos teriam sido certamente inúteis, sem o esfôrço brutal empreendido pela Alemanha no sentido de elevar e aperfeiçoar tôda a sua capacidade de produção. A República Federal, diz Erhard, "nunca esqueceu que, antes de mais nada, lhe cabia a responsabilidade de partir de suas próprias fôrças para criar as condições necessárias para pagar os víveres e as matérias primas, com produtos acabados".

O que nos mostra o livro de Erhard é que realmente a Alemanha renasceu de suas próprias cinzas, ou seja, renasceu da consciência de que só podia se salvar por si mesma.

3. "Bem-Estar para Todos" é uma profissão de fé anti-dirigista. Mesmo antes da reforma da moeda, Erhard conseguiu obter um decreto-lei para a Zona Econômica Aliada, que lhe permitiu "jogar ao cesto de papel", direta ou indiretamente, centenas de regulamentos sôbre economia e sôbre preços. Pouco depois, jogava ao lixo também "os restos, já irreais, do dirigismo e as tabelas de preços". É que Erhard prega e pratica a doutrina do mercado social. O mercado social se funda na concorrência orientada para o benefício do consumidor; e é social êsse mercado porque, nos moldes do seu funcionamento, "todo e qualquer êxito econômico, tôda e qualquer vantagem proveniente da racionalização, todo aumento de produtividade, vem a traduzir-se no bem-estar de todo o povo e a satisfazer melhor o consumo" (p. 187). O mercado social não supõe sòmente a liberdade de produção, mas também, e principalmente, a liberdade de consumo. Na economia do mercado social, a intervenção do Estado, em condições normais, é uma intromissão indébita.

Erhard não pertence ao número dos políticos que se julgam credores da comunidade pela quantidade de leis, decretos-leis, regulamentos e portarias que fabricam; orgulha-se, ao contrário, de ter desembaraçado a economia alemã dos entraves que a sufocavam. O livro de Erhard se põe contra a mania legiferante e manifesta um

horror específico à ditadura burocrática; tratou de eliminar a influência da burocracia sôbre as atividades econômicas. Sua política tem consistido (e isto é muito instrutivo para a nossa época) em criar um *Lebensraum* em que o indivíduo, ao mesmo tempo em que se integra na economia de sua nação, pode respirar sem a ingerência do Estado.

Ao abolir os tabelamentos de preços, Erhard partiu do pressuposto de que o preço verdadeiro é aquêle que se forma no jôgo livre da oferta e da procura. A economia de concorrência, diz êle, é a forma mais econômica e mais democrática dos sistemas econômicos. E o Estado só deve intervir na evolução do mercado quando isto fôr necessário à manutenção da corrência ou à vigilância dos mercados em que não parece realizável uma concorrência total (p. 185). Uma das tarefas portanto, do Estado não intervencionista, é criar as condições para a concorrência total. Porque, "só possuimos uma economia de livre iniciativa quando, através do Estado, velamos pela liberdade" (p. 152). — O regime da livre iniciativa supõe que o Estado seja responsável pela Política Econômica nacional, assim como supõe que o industrial dirija sua fábrica sem a intervenção, a intromissão, ou a proteção do Estado. "Estou convencido de que o ataque dos coletivistas de todo gênero, contra a economia de mercado, tem por objetivo destruir a função do industrial" (p. 209). O industrial, o trabalhador e todos os demais cidadãos devem ter liberdade dentro do âmbito de suas atividades.

Um Estado patronal (dono de indústrias e meios de produção) ingerindo-se na economia do mercado, quebraria todo o sistema da liberdade de iniciativa; e a liberdade é indivisível: Não se pode separar a liberdade econômica, da liberdade política e da liberdade moral. Popularizando seus exemplos, invoca Erhard o jôgo de futebol: O Estado funciona como juiz; que absurdo maior haveria do que ser o juiz, também o jogador de um dos quadros? O jôgo deve obedecer a certas regras prèviamente estabelecidas; o papel do juiz é manter a ordem no jôgo e a observância das regras. De onde, Erhard trata com o mesmo rigor os sindicatos operários e os cartéis industriais.

O Estado deve agir como fôrça que propicia ou inibe os movimentos. O Estado deve propiciar a expansão de novas energias, que abram novas possibilidades, ou inibir os caminhos improdutivos. Como síntese superior da comunhão nacional, o Estado não dá ordens a operários, nem a patrões; o juiz da partida está impedido de ser o representante de algum dos quadros. (Esta imagem não deve dar a idéia de que Erhard ponha a hipótese de alguma hostilidade subjacente, do tipo da luta de classes, nas relações entre operários e patrões; dotado de uma profunda solidariedade orgânica, o povo alemão, se não desconhece a luta de grupos e as greves gerais, desconhece no entanto a

luta de classes em sentido marxista; a teoria marxista da luta de classes só é alemã como teoria, não como prática). O que Erhard quer dizer é que o Estado não pode fazer a política de grupos particulares. O Estado, salvo excepcionalmente e quando o exigisse o verdadeiro interêsse nacional, não deve intervir nas atividades econômicas. Não pode, por ex., ditar os preços, nem conceder favores especiais a grupos de operários ou patrões.

Nesta época, de manias regulamentárias, em que cada profissão pretende ter o seu estatuto, sua lei, seu decreto, suas portarias, o Ministro da Economia de uma nação de alta densidade demográfica e de alto nível de especialização profissional, manifesta seu horror à proteção legal dos títulos profissionais. "É apenas o *título* e a posição, a prova das capacidades de um indivíduo ou isto se reconhece pelo seu trabalho, o seu rendimento, a sua personalidade? São realmente necessários títulos profissionais para exercer uma profissão?" (p. 163). O verdadeiro regime da livre iniciativa deve portanto supor uma redução das regulamentações profissionais ao estrito mínimo necessário. E que se diria então da regulamentação de atividades intelectuais, em que estão a cair diàriamente os governos de tendência burocrática, paternalista e coletivista?

O mercado social se distingue do mercado clássico do liberalismo. Êste último, seja pelos progressos da tecnologia, seja pelo gigantismo de certos investimentos, conduziu à formação de blocos, monopólios e cartéis que eliminaram a concorrência. Na economia do mercado social, os monopólios e cartéis não têm o direito de eliminar a concorrência; está última, juntamente com a estabilidade da moeda, é a chave de todo o sistema. Mas a liberdade econômica é ameaçada pelo poderio econômico. O poderio econômico, através dos monopólios, pode lesar o consumidor e retardar o progresso técnico. Os monopólios prejudicam a economia nacional, até mesmo quando estabelecem tabelas de preços abaixo do custo. Só o regime da concorrência plena justifica a existência do industrial, só êle contribui para a prosperidade nacional. E é uma ilusão pensar que os cartéis e as regulamentações profissionais constituem uma garantia para a classe média; classe média é aquela que vive de suas atividades produtivas, em pequenas e médias emprêsas, no setor dos bens de consumo, no comércio, no artesanato. Esta classe, esteio de tôdas as nações, tem sua independência fundada no risco assumido pelas suas atividades livres.

O industrial torna-se inatacável, torna-se necessário quando, correndo os riscos da concorrência mostra ao consumidor que, por meio do mercado livre, êle o torna senhor de seu destino; o consumidor sente, nesse momento, que não está à mercê de pressões econômicas anônimas (p. 197). Em outros têrmos, "o industrial só pode demonstrar o direito de existir quando estiver disposto a cumprir a sua função de industrial livre, aproveitando tôdas as oportunidades, mas

correndo também todos os riscos" (p. 200). O monopólio priva o industrial de suas funções mais próprias, tornando-o um funcionário, um burocrata fàcilmente substituível. O que se diz do monopólio diga-se também do Estado protetor. No momento em que a emprêsa renuncia à liberdade, protegendo-se por meio do monopólio, do cartel ou do amparo estatal, nesse momento promove a ascenção da burocracia, do funcionalismo, que emerge então, e com todo o direito (p. 201).

Seria incoerente que as emprêsas pedissem a proteção do Estado para prosperar, e ao mesmo tempo não permitissem a intervenção dos sindicatos operários. Os patrões, se rejeitam a intervenção indevida dos operários, devem rejeitar também a proteção do Estado. Pois, para que o operário ocupe o seu justo lugar na sociedade, é preciso que o patrão ocupe também o seu. O industrial que vive à sombra do Estado ou do monopólio, diluindo assim a sua responsabilidade pessoal no coletivo, perde seus direitos legítimos no instante em que foge aos seus riscos. Qualquer política de preferência e favores a um determinado grupo (sejam industriais, funcionários, profissionais liberais, empregados ou operários) prejudica necessàriamente todos os demais. Porque, se um determinado grupo obtém para si, indevidamente, um poder maior de compra, êsse poder vai faltar certamente em outros setores da economia social. De onde também, o absurdo de se elevarem os salários num certo ramo de atividades ou funções e pretender depois detê-los em outros ramos.

A economia nacional não é uma soma partes, mas um sistema global, em que tôdas as estruturas agem umas sôbre as outras. E seria ilógico tocar numa das estruturas sem que a repercussão crescesse na direção de tôdas as demais. O aumento de salários só é justo, e aliás, no mercado livre só é espontâneo, quando corresponde ao aumento efetivo da produção. Caso contrário, o aumento será inflacionário, puramente nominal. Sabe-se muito bem que, numa economia desgovernada, pode o assalariado receber dez vêzes mais dinheiro do que antes, e ganhar dez vêzes menos. O que se diz dos salários, pode-se dizer dos lucros; a disciplina dos salários e a disciplina dos lucros é a mesma no mercado social.

Por um lado, o Estado tem o direito exclusivo de determinar a política econômica nacional; e por outro, os particulares têm o direito de repelir a tutela ou a perseguição do Estado no âmbito de suas atividades. E na medida em que o Estado realiza uma verdadeira política econômica, nessa medida desburocratiza, descongela, desregulamenta e libera o particular dos selos, das autorizações, das concessões.

A vocação estatizante é ademais, um péssimo índice: revela uma ordem de coisas em que todos desejam viver à sombra do Estado, em que ninguém mais está disposto a assumir a responsabilidade de si

mesmo, e todos procuram a segurança no coletivo; segurança ilusória porque o Estado não pode distribuir mais do que recebe, e não pode receber mais do que permite a produção nacional. O estatismo conduz ao desfibramento, e o seu têrmo não é a sociedade sem classes, e sim a sociedade mecanizada e sem alma.

O Estado Previdenciário, no sentido em que hoje se concebe o Estado como detentor do monopólio do seguro e da previdência social, não se coaduna com a economia do mercado social livre. O Estado não se confunde exatamente com a Divina Providência. A obrigatoriedade total de segurança social, financiada pela contribuição de cada um, não só torna a segurança ilusória, como também inibe o progresso. O Estado previdenciário, com "a crescente socialização do rendimento, a progressiva coletivização do planejamento da vida, a tutela sôbre o indivíduo e a sua subordinação cada vez maior às coletividades ou ao Estado, com a conseqüente atrofia do mercado de capital livre e capaz de desempenhar suas funções" (p. 273), é incompatível com a verdadeira segurança social. Diríamos que é a socialização da miséria e não da riqueza. O princípio deve ser pois o seguinte: *A previdência social obrigatória* só deve compreender aquêles que dela realmente necessitam. Numa ordem econômica ideal, a proteção obrigatória do Estado deve cessar na medida em que indivíduos e famílias estiverem em condições de responder pelo seu próprio destino.

Erhard pois, não se manifesta contra o seguro ou a previdência social — cuja tradição vem de Bismarck — mas contra a previdência social universal e obrigatória, em virtude da qual o Estado ultrapassa o âmbito daqueles que necessitam de sua proteção. Por que reduzir nocivamente o salário pelas contribuições compulsórias e descapitalizar a emprêsa pelo gravame da previdência, dificultando assim o crescimento da produção, em vez de o estimular? Por que promover a pobreza, sob pretexto de melhor distribuir a riqueza? Erhard faz a cada indivíduo "esta pergunta fundamental: A intervenção do Estado, dos poderes públicos e dos demais organismos coletivos e a ampliação do orçamento nacional dela resultante, que provoca maior sobrecarga do cidadão, contribuiram de fato para aumentar a sua segurança, para enriquecer sua vida e diminuir sua angústia existencial? Faço esta pergunta francamente, e é também com franqueza que a *respondo claramente pela negativa*" (p. 272).

Só nas economias regressivas é que se poderia pensar na previdência social coletiva; mas, nas economias desenvolvidas, ou em vias de desenvolvimento, um número crescente de indivíduos e famílias deve estar em condições de responder pelo seu próprio futuro. O Estado, ademais, como novamente observa Erhard, não pode devolver senão o que tira de seus cidadãos. E é evidente que num país pobre não pode haver previdência social efetiva e rica. E que num país rico não se justificaria uma previdência social obrigatória, ineficiente e pobre.

A previdência social deve cingir-se aos que dela necessitam. E se atualmente o Estado se vê na obrigação de socorrer a muitos, seu dever é fundar uma Política Econômica que venha a restringir gradualmente sua função previdenciária.

A verdadeira segurança social não é sinônimo de previdência social para todos; diz Erhard: "Não é sinônimo de transferência de responsabilidade individual para qualquer agrupamento coletivo. *Deve começar por existir sempre* a responsabilidade individual, e só quando esta última não é suficiente, ou quando falha, é que começa a obrigação do Estado ou da comunidade". Com o que, o autor de *Bem-Estar para Todos,* segundo suas próprias palavras, declara "guerra de morte ao espírito nefasto do coletivismo" e propõe que se abram possibilidades crescentes de aquisição de propriedades privadas (págs. 279, 280).

4. Ficam assim expostos alguns tópicos da teoria do mercado social, que, transcendendo a economia, implica uma filosofia política fundada na liberdade individual. Estaríamos muito enganados se confundíssemos a teoria do mercado social com o liberalismo atomístico e anárquico do século XIX. Erhard não concebe o Estado como guarda-noturno da propriedade particular. Entende que a Política Econômica do Estado está fundada nas atividades particulares, mas também está pronta a intervir para garantir as condições normais de funcionamento dessas atividades. O mercado social visa a integração de todos os grupos dentro do Estado, numa ordem político-estatal orgânica. Compreende os processos econômicos como inseridos em totalidades mais amplas. Longe de opor o indivíduo e o Estado, funda-se em que as liberdades individuais convergem para o Estado, identificado com a Nação. Nisto, a política de Erhard está em continuidade com fortes correntes do pensamento alemão. Os filósofos alemães (salvo raras exceções) nunca tiveram o hábito de opor o indivíduo e o Estado; antes, consideraram que a Vontade nacional está inteira em cada indivíduo; e por isso, se a vontade individual age contra os princípios profundos do Estado, é que o indivíduo está extraviado de si e da sua própria liberdade. Uma política da liberdade individual deve ser também uma política da responsabilidade individual, que impeça a conversão da liberdade no seu oposto que é a tirania de uns sôbre outros. É hábito alemão identificar o Govêrno, a Nação e o Estado. (E por isso mesmo usam a palavra Estado, quando nós muitas vêzes usaríamos a palavra Govêrno). De todo modo, a concepção de que, quanto mais a Nação é orgânica, tanto maior deve ser a liberdade dos indivíduos, distingue o liberalismo clássico e a teoria do mercado social. Uma teoria perfeitamente correta, e de validade universal, enquanto se funda na liberdade. A única estranheza causada pelo livro de Erhard está na ausência de preocupações com a economia rural e com o destino das populações camponesas.

HERALDO BARBUY

REVOLUÇÃO COMPUTACIONAL?

PERDÕEM-ME os leitores o título insólito. Escolhi-o pensando nas transformações provocadas pela revolução industrial, cogitando da possibilidade de estarmos, de nôvo, frente a um fenômeno capaz de trazer conseqüências insuspeitas. Entretanto, não comparo a "revolução" que os computadores podem vir a produzir com a industrial. Prefiro compará-la à de Copérnico, porque me parece que ela poderá alterar a imagem que o homem faz de si mesmo e do mundo. Êsse, de fato, é o ponto que desejo explorar um pouco, uma vez que os aspectos materiais, digamos, da introdução de computadores em nossa vida já têm sido discutidos, sendo rara, em oposição, a tentativa de analisar o lado "intelectual", chamemo-lo assim, das novas condições criadas com seu uso.

Mas teria cabimento falar de efeitos intelectuais dos computadores? Não parece prematuro discutir o assunto? Não serão, afinal, essas fabulosas máquinas, um elemento levemente diversificado de uma vasta classe de aparelhos similares e de cuja repercussão na esfera humana se falou já, repetidas vêzes? Penso que não. E justifico a impressão com o seguinte argumento.

Vamos analisar os câmbios que se produzem na vida do homem à luz de uma "unidade" que atesta, grosso modo, ter um estado de coisas variado por um fator 10. Os velhos carros de 1920, andando a 40 km horários, seriam *uma* vez mais rápidos (nesse modo de encarar as coisas) que o homem, cuja marcha normal é de 4 km. por hora. Nesse mesmo modo de ver, os jatos modernos decuplicam a velocidade do avião de Santos Dumont. Os projéteis balísticos, por sua vez, seriam *duas* vêzes mais rápidos que o primeiro avião (uma vez que são duzentas vêzes mais velozes). Ora, é um fenômeno de fácil constatação que certas alterações profundas acorrem quando se opera uma variação de uma dessas nossas "unidades" — isto é, quando um estado de coisas se muda por fator 10. Efeitos novos, nesse caso, parecem inevitáveis e chegam a refletir-se em nossos hábitos de modo mais ou menos incisivo. Recorde-se, a propósito, a transformação provocada pelos automóveis, de que se diz terem afetado, inclusive, a nossa moralidade...

Pois bem, surpreendente como isto possa parecer, os computadores são *seis* vêzes mais rápidos do que os cálculos manuais! Isso implica uma variação da ordem de um milhão. Para ter uma idéia da mudança, raciocine-se em têrmos corriqueiros, imaginando que um indivíduo, dono de um cruzeiro, passasse, sùbitamente a ter um milhão. Êsse indivíduo, por certo, passaria, também, a ter outra idéia de si mesmo e das coisas. Junte-se a isso o fato de que a sua fortuna estaria muito

bem aplicada (a confiança que se tem nos cálculos dos computadores só tem feito crescer) e o fato de que os preços das coisas teria caído (o custo operacional dos computadores é cada vez mais baixo), para compreender a natureza da "revolução" que poderia operar-se em nosso imaginário indivíduo. Leve-se em conta, enfim, que as mudanças da tecnologia dos computadores estão apenas no início e se compreenderá que não é prematuro falar de uma "revolução computacional", cheia de reflexos intelectuais.

Os computadores têm sido empregados largamente nas áreas da engenharia. Não produziram, porém, aí, nenhuma "novidade" fundamental, limitando-se a permitir cálculos outrora abandonados em virtude de sua dificuldade ou lentidão. No entanto, já vêm provocando certas alterações notáveis na educação. Assim como nas escolas de vovó, onde a caligrafia era importante, deixando de sê-lo quando os trabalhos passaram a ser datilografados, nas escolas atuais se têm produzido modificações de currículo, provocadas pela existência das máquinas de calcular. Essas modificações, de origem vária, hão de reforçar-se, parece, porque o computador torna obsoletas, digamos, muitas técnicas de cálculo hoje comumente ensinadas.

Segundo acentua R. W. Hamming, da Bell Telephone Laboratories, cêrca de 10 por cento dos experimentos são feitos com os computadores, os demais no laboratório. Entretanto, espera o investigador, a situação tende a inverter-se porque as vantagens em rapidez, custo e esfôrço favorecem, de longe, o computador. O emprêgo mais sistemático das calculadoras permitirá, quem sabe, que o homem se concentre numa esfera conceitual, deixando para as máquinas os pormenores rotineiros e as constatações experimentais. Nessa mesma ordem de idéias, o computador parece poder vir a causar transformações profundas em certos hábitos lingüísticos, quando se cogita de uma linguagem "científica", isto é, de uma linguagem destinada a transmitir informações. As linguagens habituais são aproximadamente 60 por cento redundantes, significando isso que a "mensagem" original poderia ser reconstruída com menos da metade dos símbolos habitualmente empregados. Para operar um computador digital é necessário dizer à máquina o que é que ela deve fazer, numa linguagem de comunicação entre o homem e o aparêlho. Essa linguagem mostra que aquela que empregamos diàriamente é excessivamente redundante, permitindo tentativas de reconstrução nas formas de fixar as nossas idéias. O computador teve, nessa direção, outro interessante efeito. Quando se fala, em uma sala de aula, a respeito de certas questões de matemática, p. ex., tem-se a impressão de que o essencial foi dito e a capacidade dos alunos em aplicar os ensinamentos em casos concretos faz crer que a "mensagem" tenha sido dada em têrmos satisfatórios. Pois bem, tentando, em seguida, descrever a técnica ensinada para os estudantes em uma linguagem adequada para a calculadora, inúmeros pormenores

parecem indispensáveis, atestando que se tem a impressão de ter compreendido um processo quando, em verdade, uma detalhada descrição dêsse processo não chegou a se estabelecer. A "abordagem mecânica" pode ser, pois, frutífera, indicando facêtas obscuras do que pretendemos ensinar e expondo claramente as nossas dificuldades e ignorâncias. O hábito de fornecer "descrições mecanizadas", não é difícil concluir, deverá alastrar-se, tornando-se comum nos casos em que estivermos desejosos de saber exatamente a respeito de que estamos falando.

Considerando que os nossos hábitos lingüísticos são extremamente importantes, é fácil ver que estaremos sujeitos a modificações de relêvo se chegarmos a alterar tais hábitos. Os computadores, portanto, além de se constituirem em fenômeno mecânico de nossa era, são também um fenômeno intelectual, de grandes reflexos em várias áreas do pensamento, se não mais, porque tendem a agir sôbre essa base de comunicação de que nos servimos. Tem-se pensado com algum vigor na preparação dos jovens para as conseqüências físicas da revolução computacional. Mas não seria tempo de pensar também nas idéias novas que ela vem trazendo? As técnicas computacionais permitidas pelas modernas máquinas passarão, talvez muito brevemente, a ser de domínio geral. E assim como a matemática se emprega em pràticamente tôdas as ciências (naturais, pelo menos), a "linguagem do computador" fatalmente será utilizada em inúmeros setores de investigação, tornando-se um elemento de unificação em nossa fragmentada maneira de ensinar.

Parece ter chegado o instante de rever, sob o prisma das conquistas obtidas com os computadores, as imagens que fazemos de nós e do universo. É tempo, talvez, de pensar em uma "filosofia" para a combinação "homem-máquina" que o futuro poderá trazer-nos. Na pior das hipóteses, é necessário reanalisar as nossas idéias a respeito do ensino, para dar aos moços as idéias que os situem no mundo que o computador vem criando.

LEÔNIDAS HEGENBERG

A UNIVERSIDADE E A REALIDADE BRASILEIRA

ANTES de conceituar as relações entre a Universidade e a Realidade Nacional convém recordar a realidade da própria Universidade. O ensino superior conheceu, no Brasil, três fases:

a) uma fase verdadeiramente universitária, quando os brasileiros tinham em Coimbra oportunidade de freqüentar um dos grandes centros culturais do mundo, numa época extraordinária de esplendor e de

brilho, quando, nas margens do Mondego fundava-se a moderna filosofia do Estado, na pessoa do grande Suarez, isto sem falar nos Colégios de Artes dos jesuítas, alguns de nível realmente universitário;

b) uma fase já nacional, mas de caráter puramente profissional — não mais universitário, apenas escolas superiores profissionais, para fornecer médicos, bacharéis, engenheiros para as mais urgentes necessidades — não havia ambiente, condições materiais e espirituais para formação de uma verdadeira cultura — as nossas elites escassas, a população rarefeita, a sociedade quase primitiva — era o possível, mas era pouco. D. Pedro II tentou, certa vez, fundar uma universidade e achou ministros para defenderem o sonho imperial — a proposta foi mal recebida, tendo Teixeira Mendes escrito todo um livro para demonstrar que as universidades constituiam centros de estagnação e de obscurantismo...;

c) a fase moderna, quando começam a surgir universidades, no princípio apenas de nome, mas progressivamente, formando-se a consciência de que importa existir um ensino verdadeiramente universitário.

Vê-se daí que, verdadeiramente, o problema não é bem reformar a Universidade brasileira, mas, efetivamente, fundá-la, pois nunca tivemos autênticas universidades no Brasil, descontadas algumas tentativas mais ou menos frustadas.

Como seria esta universidade?

Além dos objetivos gerais de tôda universidade, a pesquisa geral e o desenvolvimento dos diversos estudos, em todos os ramos do saber, o que deve ser feito sempre e cada vez mais com intensidade e profundidade, importa considerar as condições específicas de uma universidade brasileira. Se necessitamos, como qualquer outro país, filósofos, sociólogos, matemáticos, físicos, químicos, biólogos e assim por diante, cada vez melhor aparelhados para o domínio de suas especialidades, importa considerar o que podemos chamar objetivos específicos de uma universidade brasileira.

Êstes objetivos genéricos são obra de especialistas de todo o mundo e podemos ler nas revistas estrangeiras o que fizeram os cientistas de outros países. Mas, com relação aos temas específicos — nós devemos fazer tudo.

Êstes objetivos específicos podem ser divididos em dois itens:

a) conhecer a realidade nacional;

b) transformar esta realidade nacional.

Esta realidade brasileira que precisamos conhecer comporta aspectos históricos, sociológicos, políticos, econômicos, geográficos, mineralógicos, geológicos, antropológicos, biológicos, médicos, etc. Isto

vai desde o estudo da nossa História para saber o que somos como Povo, até o estudo em laboratórios especializados de nossas possibilidades em matéria de flora e mineralogia, para o fim de aproveitamento econômico de nossas riquezas. Em muitos setores já há trabalhos de grande importância, realizados por notáveis estudiosos; não há necessidade de citá-los, para evitar omissões injustas. Lembraria, apenas, o que já se fêz na base de pesquisas de estudiosos brasileiros para o conhecimento de nossos recursos mineralógicos ou para o conhecimento de nossa fauna. Certos nomes como Osvaldo Cruz ou Vital Brasil estão na linha dos que já fizeram alguma coisa para o conhecimento da realidade brasileira, no campo biológico.

Fiquemos, porém, na História, essencial para o conhecimento de nosso ser coletivo específico. As ciências culturais fundam-se na História, são ciências históricas embora admita-se (não condeno esta posição) que a Política lhe seja a síntese e a cúpula. É, deveras, um fato lamentável como "não" se estuda História do Brasil. Trata-se de uma disciplina tratada com descaso e desprêzo, considerada como não tendo qualquer relação com a vida e os interêsses dos homens. O brasileiro médio vive totalmente fora de sua realidade histórica, nada conhecendo do passado de seu país e não o incluindo absolutamente no conjunto das experiências com que conta para viver. Considera-se como o famoso e misterioso Melquisedec, como um indivíduo sem antepassados e que ninguém sabe de onde surgiu nem para quê.

Em matéria de livros e de ensino — história para meninos de escola primária, em tom "patriota", liquefeita e dessorada, muitas vêzes absurda e ilógica, quase sempre errada do ponto de vista puramente histórico. Ensina-se a história por um modo tal que o menino, se é inteligente conclui que ela não passa de uma fábula se não é, não toma conhecimento.

Gosto de citar o exemplo ilustre — o Império apresentado como o paraíso; na página seguinte, Deodoro proclama a república, realizando as aspirações do povo. Ora, como as crianças, mais do que o adulto, admitem o princípio de identidade como base de raciocínio, concluem que, ou o Império não era o que dizia a professôra, ou a República é que não estava exatamente na linha das aspirações coletivas. Como explicar a um menino que Deodoro libertava o povo, se antes se dizia que havia o máximo de liberdade? E não falemos na velha fórmula do "jugo português" em 1822...

Enquanto os compêndios repetem absurdos e incongruências, sem falar em omissões inacreditáveis (gerações nascem e morrer sem nunca ouvirem falar em Bernardo de Vasconcelos ou no Visconde de Uruguai...) os historiadores de profissão, às vêzes mal servidos de critérios metodológicos, desamparados, desajudados, sem qualquer auxílio do govêrno, sem recursos materiais, vão trabalhando em silêncio, en-

frentando o caos completo, a ausência de catálogos, arquivos, bibliotecas.

O resultado é que a nossa Historiografia é lacunosa e cheia de falhas. Digo com experiência direta do assunto — um jovem historiador que se dedicar a trabalhar com afinco poderá realizar uma obra monumental, na base de livros sôbre temas inéditos e terá assunto para tôda a sua vida. Há, na área que costumo freqüentar — história mineira e século XIX — uns mil temas inéditos que merecem livros. Inéditos ou mal estudados, pelo menos. Temas, afinal de contas que permitirão que o autor faça obra original.

E se assim é da História, o mesmo se dirá de qualquer outra disciplina. Cabe à Universidade enfrentar o problema. Com relação à História importa que se cuide, urgentemente, do seguinte:

a) reedição de obras antigas e publicação de monografias e obras de certo tomo, de pouco interêsse comercial, — não é possível que a História continue "gênero literário", na dependência do esfôrço individual dos escritores e das possibilidades dos editôres? êstes já fizeram mais para a História, graças a coleções como a "Brasiliana" ou "Documentos Brasileiros", do que qualquer govêrno;

b) o financiamento de pesquisas — enquanto não compreendermos que é de mister mandar pesquisadores conscientes competentes a outros lugares fazer pesquisas, como ocorre por tôda a parte, nada haverá de positivo;

c) criar carreiras de pesquisadores — as universidades devem, além dos professôres, que ministram cursos, ter, um corpo de pesquisadores (que nem precisam ser "funcionários" da universidade) para realizar pesquisas sistemáticas e o ministrar cursos especiais em certas épocas.

Quer dizer — importa que as universidades comecem a gastar dinheiro com trabalhos de pesquisa de campo a respeito de assuntos ligados à realidade brasileira, a fim de que se tenha uma idéia de como enfrentar êstes problemas. Tenho, na minha experiência de historiador, encontrado, constantemente, demonstrações de que certos problemas da atualidade foram colocados por administradores passados, sendo, assim, a nossa História uma seqüência de reformas sem dia seguinte e de experiências esboçadas, principiadas, abandonadas e, depois, reiniciadas. É comum vermos governantes lançarem como novidades o que não passa de repetição de experiências anteriores, mas caídas no olvido.

E no campo social? Há estudos objetivos, diretos, sistemáticos acêrca das condições de vida das populações brasileiras? Temos algumas monografias interessantes e bons trabalhos de síntese. Mas, na verdade, o Brasil é um grande desconhecido. Seria interessante que

a Universidade, valendo-se das conquistas trazidas pela Lei de Diretrizes e Bases, mudasse o sistema vigente, de programas sempre iguais a serem "esgotados" — qualquer estudante pode adquirir um compêndio e dominar o "programa", e estabelecer que, os professôres de estudos brasileiros se dedicassem em cada ano a um certo número de temas básicos, a sua escolha ou a critério da direção de modo que, houvesse o aprofundamento teórico de uma questão qualquer.

Na realidade, não saimos do critério ginasial de "esgotar programas" para entrar no sistema verdadeiramente universitário de cursos em profundidade.

Resta ver como a universidade poderá colaborar para a transformação da realidade brasileira. Por si, e diretamente, a Universidade nada pode fazer para transformar a realidade brasileira, sendo uma instituição de ensino, de procura da verdade, de realização da cultura.

A transformação da realidade brasileira cabe, em primeiro lugar, aos órgãos próprios destinados a isto pela Constituição — partidos, parlamento, ministérios, etc. Mas, na verdade, uma universidade bem constituída, com estudos exaustivos de "assuntos brasileiros" preparará caminho para a transformação desta realidade, dentro de nossas tradições. Certos temas políticos existem, como o da Federação, em que tamanha é a massa de preconceitos e equívocos acumulados que sòmente uma reformulação radical de nossos conceitos permitirá uma solução adequada.

Uma universidade em que os estudos brasileiros sejam objetos de cursos intensos e extensos, preparando futuros conhecedores de nossos problemas é condição intelectual óbvia para transformação desta realidade. Não é possível governar um país que se desconhece; e como as universidades preparam os futuros dirigentes, da política, da economia ou de quaisquer outros setores, importa que se formem homens realmente bem informados e aptos. Êste é o problema.

Esta renovação dos Estudos Brasileiros nas universidades deveria ter um sentido efetivamente nacionalista, no sentido autêntico do têrmo, isto é, fundando-se na consciência de nosso importante destino e da obra admirável que o povo brasileiro realizou no passado. Nós demonstramos, em mais de uma ocasião, uma notável capacidade de resolver problemas difíceis. Mesmo em épocas recentes, quando instituições políticas a meu parecer inadequadas prejudicavam o nosso esfôrço, o sentido de ordem e disciplina do povo impediu que soluções políticas que acredito absurdas trouxessem males de maior monta. Importa, principalmente, destruir êste "complexo de inferioridade nacional" que se instalou entre nós depois de 1870 e não mais nos deixou. Os brasileiros até o fim da guerra do Paraguai orgulhavam-se de seus valores próprios e tinham consciência de sua grande missão. Depois dessa época nasceu uma espécie de desencanto das elites, e tôdas as fôrças

ditas renovadoras, progressistas, de "esquerda", procuram denegrir sistemàticamente a nossa substância nacional..

Mesmo o nacionalismo hoje, contràriamente ao que seria lógico, adota uma linha anti-nacional, no sentido de ser um nacionalismo que condena o que é nacional.

E quando falamos acima na missão transformadora da universidade deve ficar bem claro que isto não pode significar a destruição de nossos valores peculiares, mas a valorização, o enriquecimento, a elevação de tudo o que temos de próprio e de típico.

JOÃO CAMILLO DE OLIVEIRA TÔRRES

A SALVAÇÃO PELA INFÂNCIA

Mais do que nunca está o leitor necessitado, para compreender e sentir os poemas de hoje, de monitores, guias e explicadores. Assim mesmo, entretanto, nem sempre os exegetas conseguirão decifrar tôdas as incógnitas propostas pelos poetas. Ou nem sempre suas soluções satisfarão a todos os leitores. Por isso mesmo, ao fazer um estudo crítico de alguns livros de Cassiano Ricardo, o ensaista Oswaldo Marques reconheceu que a muitos haveria de parecer rebuscada algumas análises por êle feitas, o que porém não o impediu de fazê-las, pois desde que um verso desfruta de validade poética impõe-se ao crítico forjar instrumentos adequados de inquérito para revelá-la e submetê-la à verificação. "O que não é concebível — continua o autor — é rechaçar o texto por obscuro, ou escapar pela tangente com um tombástico adjetivo de louvação" (1).

A verdade é que, malgrado o esfôrço dos exegetas, a maioria dos poemas ou de palavras dêles constante, sòmente será perfeita e integralmente compreendida pelo leitor depois que o próprio autor do poema a explicar. A dificuldade cresce quando se percebe que os vocábulos não têm o mesmo significado para todos os poetas. Aliás, êles não só emprestam novos sentidos às palavras, como batisam com outras designações o que o leitor, seus pais e seus avós conheciam como "poema", "verso", "poesia", "rima", etc. Ou então, negam valor ou necessidade e elementos que até há pouco caracterizavam a poesia ou o poema, como "verso" e "rima" por exemplo.

---

(1) Esta afirmação de Oswaldino Marques, feita em *"O Laboratório Poético de Cassiano Ricardo"* (Editôra Civilização Brasileira, 1962) não o impediu, no entanto, de usar e abusar do adjetivo louva-minheiro. (Cf. meu ensaio "Críticos em Escafandro" in "Convivium" de março de 1963).

Basta comparar a auto-crítica de dois poetas para se verificar como a terminologia de ambos difere fundamentalmente. Para Mário Chamie poema é designado por "campo de defesa da palavra", o leitor transformou-se em "consumidor", o verso passou a chamar-se "unidade de composição"; para Cassiano o verso foi substituído pelo "linossigno", já que êle não existe mais... Dizia-se outrora ser privilégio dos filósofos inventar palavras novas e criar sistemas próprios, mas hoje a mania contagiou os poetas de tal forma que no futuro, quando alguém escrever sôbre qualquer elemento poético terá que precisar o sentido em que o está empregando, fazendo a ressalva: "tal como o entende Fulano" ou "tal como eu entendo"...

Ora, estas inovações, aliadas à grafia dos poemas, levam o leitor a considerar a poesia, às vêzes, justaposição de palavras sem sentido. Mas para que procurar sentido nela quando — segundo êste grande poeta que é Cassiano Ricardo — um belo poema com palavras sem sentido não deixa de ser um belo poema? Embora em caráter excepcional, diz êle, pode-se "pôr de lado o 'sentido' em favor do 'som'. Porque poesia tanto há no que tem sentido como no que não tem" (2).

Acho estar aqui uma das chaves para a aceitação da poesia atual: uma vez aceita a afirmação de Cassiano, pode-se considerar válidos todos os recursos de que se serve o poeta para a criação do poético, como ideogramas, imagens, imitação do objeto descrito, palavra — montagem, desarticulação de palavras, junção de muitas palavras numa só, a soma de sílabas de uma palavra com outra para formar terceiras palavras, etc., etc....

O leitor comum, diante de certos poemas, sente-se novamente criança, volta a ser menino que folheia uma historieta em quadrinhos sem conseguir ler o texto. Diverte-se com as figuras, mas não chega a compreender porque o mocinho empunha o revólver ou qual o motivo que fêz o avião incendiar-se no espaço. Até que, recorrendo aos pais êstes lhe explicam que, sem o revólver, o mocinho poderia ser fàcilmente dominado pelo bandido e que o avião pegou fogo porque os inimigos o alvejaram com foguetes teleguiados...

Assim, quando o leitor topa, num poema de Cassiano, com o verbo "eclipsidro", jamais adivinhará que nêle entram as palavras "elipse", "eclipse", "clepsidra", "hidro" e "vidro". E por que teria Cassiano escrito sanguino-lento ao invés de "sanguinolento"? pergunta o leitor. E o poeta explica: "acrescentei um hífen à palavra 'sanguinolento' fazendo-a passar para 'sanguino-lento', prá figurar sangue lento (sendo que o hífen liga o sangue do doador à veia do paciente). Tais recursos portanto não são meras gratuidades".

---

(2) Cassiano Ricardo — *"Algumas Reflexões sôbre Poética de Vanguarda"*, Livraria José Olympio Editôra, 1964.

Realmente não são, responde o leitor convencido. Pena é que a gente só percebe isso depois da explicação...

E Cassiano continua explicando ao leitor que as seis palavras do seu poema "Serenata Sintética", que se baseiam num "contexto de situação [3]

"rua
torta
lua
morta tua
porta",

"fazem pressupor uma pequena cidade interiorana (rua torta) uma noite tarda e já em declínio (lua morta) e um idílio (tua porta)" [4].

Quando do aparecimento de *"Montanha russa"*, tive oportunidade de escrever que não entendia por que Cassiano Ricardo, um dos nossos maiores poetas à moda antiga, estava procurando adaptar sua poesia à nova linguagem. "Um poeta que possui o valor indiscutível de Cassiano — escrevia então [5] — não necessita adaptar a linguagem e a técnica aos modelos hoje correntes, quase sempre falsos. Por isso mesmo estranha-se a grafia de determinados vocábulos, o uso de ideogramas, de palavras isoladas uma das outras, do trocadilho, etc., soluções que em nada enriquecem a poesia. A apresentação gráfica extravagante deve ser deixada para poetas que precisam de 'cartaz'; aliás, êles estão transformando a poesia em obra visual".

Os últimos trabalhos de Cassiano Ricardo, como, além do que comento, *22 e a Poesia de Hoje*, *O poema e (hoje) sua autonomia* (publicado em "Praxis"), *Autonomismo* (publicado no Suplemento Literário de "O Estado de São Paulo"), etc., são como que explicações indiretas às minhas objeções (talvez haja sido eu o único escritor a ter essa atitude antipática). Tais explicações, no fundo, são uma confirmação do que afirmei, pois o que está na cara, como diz o povo, não necessita de tantas e tão inteligentes justificações.

Mas, reatemos o fio da meada. Dizíamos que o poema atual é uma obra visual, isto é, para os olhos. E tornou-se, por isso, indeclamável. Como ler versos em que há palavras e frases grafadas assim: "s(r)elva", "ex(orbita)nte", "(fl)pluvial", "(m)nódulo", "g'avião", "morr'eu", "M'orfeu", "ter'rosas", "sexagul" e outras semelhantes que são encontradas nos últimos livros de Cassiano Ricardo? Êste intervém: "Como admitir que o poema visual não seja compreendido pelos olhos? Êle próprio procura corrigir, com uma nova 'gramática da visão', o vício (p. ex.) de se ver verso onde não mais o verso existe. Fala-se tanto na volta

(3) E aqui seria necessário explicar o que significa, para o poeta, o "contexto de situação"...

(4) Cassiano Ricardo, Op. Cit.

(5) Alcântara Silveira, *Telefone para surdos* (Conselho Estadual de Cultura, 1962).

ao 'popular'. Pois nada mais popular que o 'visual', linguagem da multidão" [6].

De fato, nada mais popular que o visual. Diríamos mesmo: "infantil". Mas a poesia jamais foi infantil, pelo contrário: a verdadeira poesia para Mallarmé tinha que ser obscura. Por isso é inútil dar ao leitor a visão da poesia, ou querer transmiti-la através da visão. Há necessidade também de compreensão do texto. Ora, os poemas de alguns, além de poderoso poder de análise (que chega ao limite da adivinhação), capaz de fazê-lo intuir tanto o que o poeta quis dizer como o que apenas insinuou. Lembro um exemplo dos mais banais: os versos de Cassiano (de *"João Torto e a Fábula"*), "Não irás ver Júpiter / mudado em cisne ou t'ouro". A muitos leitores a grafia da palavra "t'ouro" não tem sentido algum. Mas aos que conhecem Mitologia a palavra, associada a Júpiter, recorda uma das metamorfoses dêsse deus que, para raptar Europa, transformou-se em touro e, para fecundar Danae, transformou-se numa chuva de ouro.

De onde se conclui que mesmo que o leitor aceite a idéia de que a linguagem do poeta é fortemente influenciada pela microfísica e pela desintegração do átomo, provindo da, "a desintegração de frases em vocábulos e dos vocábulos em fonemas e semantemas" [7], mesmo assim não tem o leitor-comum capacidade para compreender a razão de todos os processos usados pelo poeta. E a prova do que afirmo é dada pelo próprio Cassiano ao ressaltar que Lêdo Ivo (na sua opinião um poeta e crítico de categoria) compreendeu o motivo que o levou, em "O Arranhacéu de Vidro", a suprimir intencionalmente o hífen. Ora, se para compreender a ausência do hífen, o leitor precisa ter o gabarito de Lêdo Ivo, o poema tornou-se inacessível à maioria dos que se aproximam da poesia.

Reconheço que, como diz Cassiano, os recursos de que o poeta lança mão, desde que justificados estètica e semânticamente, são perfeitamente válidos. Mas não há de negar a dificuldade do leitor para, por si mesmo, sem auxílio da exegese, convencer-se da validade de tais recursos. Concluo disto que o leitor, diante de certos poetas da atualidade, ou espera que alguém lhe dê tôdas as explicações necessárias para a compreensão do poema (que nesta hipótese se transforma em quebra-cabeça) ou permanece diante dêle na mesma postura da criança que folheia uma revista de estória em quadrinhos.

Há vinte e oito anos, Afonso Arinos de Melo Franco, discorrendo sôbre a poesia de então, escreveu que o leitor-comum (que não sei por que razão foi por êle chamado "o róseo animal"...) se enganava quando supunha que os versos eram escritos para serem entendidos. "Como desejaria êle entender uma coisa que o próprio autor não sabe

---

(6) Cassiano Ricardo, op. Cit.
(7) Cassiano Ricardo, op. Cit.

o que é? A confusão diante do universo louco só pode ser expressa por fórmulas herméticas", dizia êle [8]. E mais adiante, após afirmar ser a obscuridade poética apenas aparente: "A emoção lírica moderna é sempre mais ou menos hermética porque a sua finalidade está em transmitir os reflexos que um mundo de valores nascentes imprime em sensibilidades que não estão, ainda, preparadas para recebê-los. Poesia dilucular, com os mistérios e dúvidas das auroras. Mas dentro dessas sombras mantinais existe uma luz interna, uma intenção, uma verdade, em suma, que o leitor moderno, integrado no seu tempo, entende *porque a sente*". E para finalizar, um conselho: "Consideremos, assim, o hermetismo, a obscuridade da atual poesia brasileira, como um fenômeno perfeitamente legítimo, natural mesmo, e sem eiva de cabotinismo ou mistificação".

De 1936 para cá a poesia brasileira deixou de ser "dilucular, com os mistérios e dúvidas das auroras"; atingiu o meio-dia e os raios do sol afugentaram os restos do orvalho da madrugada. Mas, talvez por efeito da luminosidade intensa dessa hora de luz crua, o leitor-comum de hoje, embora integrado no seu tempo (ou talvez por isto mesmo) não entende o poema porque não o sente. Nem o crítico de 1964 — hélas! — pode repetir a afirmação do crítico de 1936, de que a obscuridade da poesia do seu tempo não era cabotina nem mistificadora. É mesmo na dificuldade em distinguir o falso do autêntico que está o maior perigo da poética dos nossos dias.

* * *

Jeremias sem-chorar, de Cassiano Ricardo [9], é um dos livros mais amargos da literatura nacional. Em poesia ainda não tínhamos lido versos e linossignos tão secos e tão ásperos como os dêste livro. Se fôsse escrito em prosa poderia êle — sem dúvida alguma — figurar ao lado dos mais terríveis romances da atualidade, como os de Kenneth Tynan, Ghelderode, P. van den Borsch, Fernandez de la Reguera, Doris Lessing, etc....

Cassiano Ricardo tem se mantido um homem atualizado, que procura acompanhar de perto o complexo que forma a civilização, cujas características estão sofrendo ùltimamente freqüentes e profundas modificações. Seus versos (do tempo em que êle dizia versos) sempre refletiam o momento que passava, não só quanto à forma, mas principalmente quanto ao conteúdo. Em muitos de seus livros não havia apenas reflexo da atualidade, mas adesão a ela, uma adesão alegre que sòmente os mais jovens poderiam manifestar.

---

(8) Afonso Arinos de Melo Franco, *"Poesia, 1936"* in *"Lanterna Verde"* (Boletim da Sociedade Felippe d'Oliveira, novembro de 1936). As citações que seguem a esta foram extraídas do mesmo ensaio.

(9) Editôra José Olympio, 1964.

Com o passar dos anos, no entanto, o poeta — embora procurando acertar o passo com o dos inovadores da técnica (aos quais, mostrou-se não raro muito mais exigente e mais técnico) — foi, aos poucos, mostrando o seu desencanto pelos novos tempos. Confesso, aliás, haver sempre estranhado o conformismo que Cassiano revelava diante do espetáculo de um mundo que tinha a oferecer apenas angústia, desespêro e falta de autenticidade. Um homem de cultura e de sensibilidade não pode ficar indiferente a uma civilização bitolada pelo excesso de materialismo, de imediatismo e de mecanismo, e que está transformando a criatura humana num ser que, desligado inteiramente do passado, não pensa no futuro senão como algo nebuloso, quando não pavoroso.

Talvez haja sido a partir de *João Torto e a Fábula* e de *O Arranha-céu de Vidro* (ambos publicados em 1956) que o desencanto de Cassiano pelo mundo de hoje começou a manifestar-se pùblicamente. Mas é agora, em *Jeremias sem-chorar*, que aparecem ao vivo seus sentimentos em relação a êle. Por isso o livro é sêco, sem lágrimas, Atualmente — lembra o poeta —

"A lágrima é rídicula.
Um homem não chora".

Foi-se realmente o tempo em que o homem chorava, não de dor, mas de alegria, ou de comoção diante de um espetáculo inédito ou de uma cena qualquer que lhe mexesse com os sentimentos. Hoje a criatura, isenta de sentimentos, forrada de gêlo e cercada de nailon, passa indiferente diante de coisas e paisagens que nos antigos provocavam deslumbramento, espanto ou curiosidade. Ser teleguiado, o homem hodierno não vibra, não se comove, não se esforça:

"Por que o coração?
O de metal não tornará o homem
mais cordial,
dando-lhe um ritmo extra-corporal?
Por que levantar o braço
para colhêr o fruto?
A máquina o fará por nós.
Por que labutar no campo, na cidade?
A máquina o fará por nós.
Por que pensar, imaginar?
A máquina o fará por nós.
Por que fazer um poema?
A máquina o fará por nós.
Por que subir a escada de Jacó?
A máquina o fará por nós".

Sim, o homem atual tem fé absoluta na máquina, no computador eletrônico que resolverá todos seus problemas, até o dia em que, não tendo mais que solucionar, nenhum problema que enfrentar, esfôrço algum que fazer, resolverá destruir a máquina, readquirindo seu comportamento humano. Mas para destruir o robô, não necessitará êle de outro robô, mais aferfeiçoado, mais dinâmico, mais eletronizado? Pode ser, porém, que o homem não chegue ao extremo de querer libertar-se da máquina, "que é um dédalo de dedos, / ou de dedos sem *dedal*", à qual se escravizou deliberadamente. Antes disso, pode ser que...

"Um simples equívoco
de fonemas ou de telefonemas
  entre os dois hemisférios
Uma troca de b por p
  e o mundo explodirá
    em nossa mão".

Mas, enquanto tal não acontece, o homem caminha na cidade, nessa mesma cidade que êle transformou em selva,

"Selva construída com
postes da Light
e relva
          S(r)elva
S e L v a c i d a d e " .

A cidade não é apenas selvacidade, mas nela existem também ferocidade, duplicidade, mendacidade, fugacidade e, principalmente, rapacidade e voracidade.

Estava tentando, com citações espersas, dar a tônica de *Jeremias sem-chorar*, mas resolvo não ir adiante já que a obra — como informa o autor — foi elaborada "como se fôsse, todo êle, um só poema".

"Será então, em sua concepção de livro total, um poema esférico, ou esfero-rolante.

"Em rotação e translação contínuas. Como o fazem ver duas peças que nêle figuram, isto é, justamente 'Rotação' e 'Transladação'.

"Com outras implicações como a da 'círculo' (sem a mais mínima idéia de confronto em relação ao '*Finnegans Wake*') e como a que resulta das palavras 'esfera' e 'espera', repetidas do comêço ao fim.

"Círculo, vá lá, no sentido de representação do grande todo; esfera e espera que se fundem em 'esperança', uma simbolização sensível de esfericidade.

"O leitor entrará no poema esfero-rolante, por qualquer ponto e a qualquer hora, de acôrdo com as suas opções pessoais".

Aliás, mais eloqüente que os linossignos, aqui estão as palavras com que Cassiano Ricardo explica o livro:

"Em *João Torto e a Fábula,* informa Cassiano Ricardo, o problema situado era o das "deformações", causadas pela bomba atômica; "deformações" que substituiram, hoje, as "metamorfoses" do mundo antigo, mitológico.

"Em *Jeremias* o problema é outro.

"Tanto "precisa-se" — "precisa-se de pão", "precisa-se de terra", "precisa-se de uma rosa" — e o homem sem precisar mais de seus pés nem de suas mãos, graças ao cérebro eletrônico, ao músculo mecânico. Daí o seu drama, presente em todo o livro — o dia da "precisão" e o da "não-precisão".

"Trata-se de um Jeremias integrado no mundo cibernético, astronáutico, audiovisual, acrográfico e, por "7 razões", impedido de chorar como o profeta bíblico.

"A automação, porém, poderá substituir a criatura pela máquina; o excesso de mecanismo poderá esvaziar a civilização de seus valores simbólicos, mágicos, culturais. Os homens (Sartre) "ont oublié leur propre enfance".

Os últimos poemas de Cassiano Ricardo são — como já afirmei — de uma angústia que jamais se viu na poética nacional. Bem lidos e meditados por temperamentos fracos, poderão levar ao desespêro, êsse desespêro que para muitos seria, afinal, uma solução. "Ce qui est doux, c'est d'être arrivé quelque part, fut-ce au bout du desespoir", afirma um personagem de Anouilh (10) e Kazantzaki aconselha: "La Terre Nouvelle n'existe que dans le coeur de l'homme (...). Ton devoir c'est, tranquillement, sans espoir, généreusement, de faire route vers l'abîme" (11).

O que salva o livro (e o leitor também) da terrível angústia e do amargo desespêro, é a solução que ocorre a Jeremias moderno e atualizado de "transformar o mundo automático, que conduz ao suicídio, em automático que conduz ao maravilhoso. 'Fazer-se de urso para crianças'. O mal dos homens — para êle — estava naquilo que o filósofo notou: 'Ils ont oublié leur propre enfance' ":

"O homem poderá ser salvo
se o homem desfizer a distância
que o separa de sua
infância",

(10) Jean Anouilh, "Roméo et Jannette" in *Nouvelles Pièces Noires.*
(11) Nikos Kazantzaki, *Ascèse* (tradução francesa).

infância — creio eu — tomada no seu significado de raiz, espécie de cordão umbelical que nos liga ao Passado. O Passado, para poucas gerações, é a única coisa que permanece de bom, suave e belo sôbre a face da terra. O Futuro para muitos é o incerto, e o Presente, o susto:

"Mesmo as flôres
não nascem mais naturalmente.
Nascem de susto.
Tôdas as coisas parecem
nascer, mas do susto.
Acordadas, não nascidas
pròpriamente.
Acordadas pra ver o acontecimento.
Porque hoje
o encanto não compensa o susto.
A tôda hora
abre-se o jornal, ouve-se rádio
e os monstros da fábula ressuscitam
de susto".

* * *

Ainda teria muito que discorrer sôbre a cosmovisão de Cassiano Ricardo revelada neste doloroso *Jeremias sem-chorar.* A cosmovisão de um poeta é o que mais interessa em qualquer poema. O texto, por mais audaciosas que sejam a técnica e as inovações nêle introduzidas, fica em segundo plano. Mesmo assim, haveria a assinalar no livro algumas soluções felizes, se por acaso fôssem elas de autoria de outro poeta. Sendo, porém, de Cassiano, as soluções não despertam muito interêsse, já que em seus últimos livros elas abundam.

Apesar disso, no entanto, chamo a atenção para algumas delas como, por exemplo, a do poema "Multiplicação dos Peixes":

"Súbito
uma rêde de pescador e tôda uma população
piscosa
pu-lula entre o xadrez da malha
e o das escamas, numa só escumalha".

Observe o leitor como o verbo "pulula" é insubstituível no linossigno citado, já que nêle existe um peixe (lula); veja, ainda, como se harmonizam e lembram coisas do mar os vocábulos "malha", "escamas" e "escumalha".

Em "Sol de Metal", há um jôgo de palavras também muito bom:

"A máquina
que é um dédalo de dedos.
Ou de dedos em dedal",

em que o poeta explora as relações existentes entre "dedo", "dédalo" e "dedal".

Haveria todo um estudo, outrossim, a ser feito sôbre o poema "Couro de boi", em que quase tôdas as palavras são ricas de significado. Particularmente o neologismo "desboi", para significar o boi que foi touro, boi que "mudou de sexo / em nosso prato", é de uma felicidade única.

Terminemos aqui. Mas antes ressaltemos que, sob o ponto de vista da mensagem, de revelação da cosmovisão do poeta, *Jeremias sem-chorar* é o livro mais importante dos últimos tempos, um livro cujo conteúdo deve ser meditado profundamente. Conteúdo, entretanto, que sem as palavras explicativas do autor talvez não fôsse totalmente compreendido.

ALCÂNTARA SILVEIRA

O PROBLEMA "CINEMA E MENOR": NOTAS PRELIMINARES E COMPLEMENTARES

Introdução

"*CONVIVIUM*" volta a manifestar-se sôbre a correlação "CINEMA E MENOR". Mas agora numa perspectiva de síntese (1).

São notas que correspondem, sob certos aspectos, a esquemas de sugestões ao atual Govêrno e a uma formulação particular do artigo de Domingos Crippa (2).

I — REFORMULAÇÃO DA CENSURA

Entendemos, preliminarmente, que o problema da Censura está a merecer reestudo: a Censura deve ser totalmente reformulada (3).

Essa reformulação seria ditada pelos seguintes argumentos:

A) *Expressão "censura":*

A expressão "censura" deve ter um conteúdo limitado; não pode, em tese, abranger o menor, uma vez que o poder de polícia só atinge o maior, cabendo aos Magistrados de Menores o pleno exercício de tais tarefas. — Segundo Themistocles Cavalcanti (Cf. "Constituição Federal Comentada" — Vol. I — Pág. 279), as "limitações feitas pela censura", devem referir-se:

"a) à moralidade ou decôro público;

b) ao respeito às autoridades constituídas;

c) à proteção da dignidade pessoal contra as alusões injuriosas à vida pessoal;

d) à segurança das instituições e ao respeito às nações estrangeiras e às religiões".

Algures já se falou na palavra "contrôle educativo". Não sei se é adequada: mais adequada seria para o problema da televisão; mas é melhor do que expressão "censura".

B) *Processo de estrangulamento do S.C.D.P.:*

A Censura Federal ou o Serviço de Censura de Diversões Públicas está sofrendo, lentamente, uma forma de limitação de competência e de atribuições.

De fato:

a) o órgão censório federal só exerce plenamente suas atribuições no Distrito Federal e nos territórios;

b) a censura teatral é descentralizada ou estadualizada;

c) o problema da televisão está afeto nos têrmos da Lei n.º 4.117, de 27 de agôsto de 1962 (Código Brasileiro de Telecomunicações) ao Conselho Nacional de Telecomunicações;

d) um dos Decretos Federais que rege o Serviço de Censura de Diversões Públicas é o de n.º 37.008, de 8 de março de 1955. Ora, em seu artigo 273, está afirmado o seguinte: "O Serviço de Censura deverá levar em conta os critérios gerais adotados pelo Juiz de Menores, ou por outras autoridades judiciárias";

e) no caso da Imprensa, a única que não sofre censura prévia, compete aos Juízes de Menores a atividade censória, embora "a posteriori" (Cf. Lei de Imprensa — Lei n.º 2.083, artigo 53 e parágrafos);

f) pràticamente, a Censura Federal só conserva um domínio de atividade censória de âmbito nacional: a cinematográfica. Por ser mais rendosa.

A reformulação da censura poderia processar-se segundo dois planos:

no plano nacional: a Censura Federal, ao expedir o certificado, não incluiria nêle o nível de idade, deixando a critério das Varas Estaduais de Menores o estabelecimento do limite de impropriedade. O certificado corresponderia a uma espécie de "autorização de exibição" ou de "exportação", embora decorresse da aceitação de que a obra não atenta contra a segurança nacional ou a moralidade pública.

no plano regional ou estadual: competência plena e efetiva aos Juízes de Menores (ou "verbi-gratia", aos adiante mencionados Tribunais de Menores ou Côrtes Juvenis) para a definição do nível de idade (4).

II — CÓDIGO DE MENORES — IMPERATIVO

Essa reformulação da Censura abriria caminho para uma nova realidade: competência plena e soberana dos Juízes de Menores para a definição do nível de idade dos espetáculos, numa linha de universalidade, embora num limite territorial restrito.

Ora, tudo isso está a pressupor um nôvo Código de Menores, pois, por exemplo, a inserção da medida num simples Decreto Regulamentar (Cf. o artigo 273 do Decreto Federal 37.008; já citado) é inócua; fica a depender de uma Lei Especial: uma Lei que consolide todo um complexo de experiências que devem ser erigidas em normas.

Aliás, os Juízes de Menores, após reuniões em 1956 e 1957, elaboraram um "Esbôço de Emendas ao projeto do Código de Menores" ("Código Tutelar de Menores"). Nesse "Esbôço" estava prevista, inclusive, a competência dos Juízes de Menores, conforme já se explicitava em seu artigo 114 ("Sem prejuízo das atribuições específicas dos órgãos competentes, ao Juiz de Menores é lícito também exercer a censura de cinema, teatro, rádio e televisão") para o estabelecimento do limite de idade dos espetáculos.

Mas tanto a reformulação da Censura como do Código de Menores pressupõem a inclusão de uma nova realidade na legislação brasileira: *os Tribunais de Menores ou Côrtes Juvenis.*

Não se trata aqui de originalidade ou de inovação visando a multiplicar o número de Juízes togados; a idéia já existe em outros países do mundo; e está plenamente defendida pelo Prof. José Alves Garcia (Cf. "Psicopatologia Forense" — Pág. 446). — A importância da criação dos Tribunais de Menores decorreria não são de um sentido de unifi-

cação e consolidação de tarefas e órgãos relacionados com a problemática do Menor mas também da presença de especialistas (assistentes sociais, psicólogos, psiquiatras, sociólogos, educadores) como fonte da razão de ser dêsses Tribunais.

III — ALGUMAS EXPERIÊNCIAS

Antes de qualquer legislação específica e alicerçados na essência de suas atribuições e em acórdãos de Tribunais [5], alguns Juízes de Menores têm exercido uma constante atuação. Partem do pressuposto de que a atividade censória no campo do menor lhes compete, realmente. As reuniões de 1956 (Pôrto Alegre) e 1957 (Rio de Janeiro) corresponderam, em última análise, a uma tomada de consciência do problema.

Como já dissemos algures, os Magistrados de Menores estão reivindicando para si, com sentido de soberania, a competência para a definição dos níveis de idade dos espetáculos. E isso porque está afeta ao Juiz de Menores a problemática dos MEIOS DE COMUNICAÇÃO (locais perigosos à moralidade), enquanto tais MEIOS representam estímulos ou fatôres criminógenos do desenvolvimento bio-sócio-psicológico da criança e do adolescente.

Tal premissa já vem sendo levantada por alguns Juizados de Menores, através de uma sistemática censória, principalmente no campo do Cinema.

A) *Juizado de Menores de Belo Horizonte:*

Graças ao Dr. Moacyr Pimenta Brant, atual Juiz de Menores de Belo Horizonte, tem sido constante e oportuna a atividade censória do Juizado de Menores de Belo Horizonte. Uma atividade, é verdade, mais restrita ao campo do Cinema; mas atividade pertinente.

Na Comissão de Censuras daquele Juizado de Menores houve também uma preocupação de incluir pessoal de gabarito: Professôres Universitários, como Halley Alves Bessa (Psiquiatra), Carmen Gomes (da Escola de Cinema da Universidade Católica de Belo Horizonte), Procuradores da Justiça, como Jason Albergaria, Advogados, estudiosos de problemas sociais e tantos outros eminentes colaboradores.

O sistema de atividade difere um pouco do de São Paulo: as pré-estréias funcionam como exames prévios; há sistema de Câmaras, como nos Tribunais.

B) *Juizado de Menores da Guanabara:*

Em 1961, atendendo a uma solicitação do Dr. Alberto Augusto Cavalcanti de Gusmão, Juiz de Menores da Guanabara, procuramos lançar

lá os prolegômenos de um trabalho sistemático na atividade censória. Na ocasião, aproximamo-nos das Universidades Católicas (Institutos de Psicologia e de Estudos Sociais e Políticos), do Brasil (Institutos de Psicologia e Psiquiatria), do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, do Serviço de Teatros e Diversões do Estado da Guanabara, do Instituto de Pesquisas Educacionais, do Instituto de Seleção e Orientação Profissional, do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, do Instituto Nacional de Cinema Educativo, do Serviço de Informações Cinematográficas da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, etc.

Logo depois a Professôra Clélia Thereza Leal Coqueiro, Técnica de Educação do Ministério da Educação e Cultura, lotada no Instituto Nacional de Cinema Educativo, passou a organizar e planejar as atividades do Serviço de Censura do Juizado de Menores da Guanabara [6].

Em 1963, o Juiz de Menores da Guanabara baixou a Portaria n.º 509/63 e que consubstancia NORMAS PARA CLASSIFICAÇÃO DE ESPETÁCULOS PARA MENORES. Essas Normas foram aprovadas, unânimemente, por uma Comissão constituída de Técnicas de Educação, de Críticos Cinematográficos, de Professôres e de Representantes de Associações de Pais, etc.

Essas *Normas* destinam-se a:

a) nortear cada censor na análise a apreciação dos espetáculos proporcionando-lhe critérios que lhe permitam uma classificação justa e psicològicamente acertada.

b) promover a unidade de pensamento e de ação das Comissões de Censura, mesmo quando compostas por grupos muito numerosos de colaboradores.

Princípios Gerais:

a) os espetáculos devem constituir para o menor, além de uma distração sadia, um poderoso meio educativo, concorrendo para a formação de sua personalidade, pela preservação de suas virtudes morais e cívicas.

b) um espetáculo, para ser exibido a menores, deve apresentar um certo nível técnico e artístico.

O censor deve ter sempre presente que a sua função precípua é de julgar se o espetáculo, pelo tema e desenvolvimnto dado ao mesmo, é ou não adequado à mentalidade infantil ou juvenil e se satisfaz os requisitos estabelecidos para cada idade.

Aspectos sob os quais serão examinados os espetáculos:

Mensagem —
Impressão Final —
Cenas ou Situações —
Diálogos —
Personagens —
Valor Educativo —

Critérios gerais: Capacidade de compreensão, sensualidade, vulgaridade, família, religião, civismo, senso social, sentido do dever, verdade, crime, violência, mêdo e angústia [7].

C) *Juizado de Menores de São Paulo:*

Data de 1956, a organização, no Juizado de Menores de São Paulo, de quatro setores de atividade censória: Comissão de Revistas e Publicações, Comissão de Cinema, Comissão de Teatro e Comissão de Televisão (transformada, recentemente, em Assessoria Técnica para Rádio e Televisão). São órgãos consultivos, constituídos de elementos voluntários, recrutados por um sentido de especialização ou de experiência censória.

A missão fundamental das Comissões é a atividade censória: uma atividade primacialmente grupal. Daí a preocupação em arregimentar os membros segundo um modo de representação da sociedade: representação especializada — representação vivencial — representação profissional — representação de juventude [8].

Por questão de método, vou citar aqui algumas observações em relação à Comissão de Cinema, à qual me sinto mais profundamente ligado.

A experiência na estruturação de um voluntariado bem selecionado no campo da atividade censória típica, diversificou-se, extraordinàmente, no evoluir de 7 anos. Em relação à Comissão de Cinema podemos anotar verdadeiros Ciclos:

a) Ciclo de tomada de consciência de problemas: vinculação à problemática moral;

b) Ciclo de levantamento de problemas e de uma metodologia comparativa: aproveitamento da experiência européia e centros revisores católicos;

c) Ciclo de atividade censória generalizada: Censura Estadual;

d) Ciclo de tentativa de aperfeiçoamento na metodologia da atividade censória típica: uma fase de formação de elementos;

e) Ciclo de atividade censória típica: exames prévios compulsórios: daí a instituição do diálogo de convergência, de divergência e de tendência.

Essa fase inclui a preocupação de realização de pesquisas de estrutura filmológica, como embasamento censório.

Conclusão

A nossa intenção não foi a de aprofundar a questão; limitamo-nos a lançar observações fundamentais, como premissas de atividade futura.

Estamos reunindo elementos para mostrar as contradições da Censura Federal, a partir de estruturas fílmicas, principalmente aquelas problemáticas. Mas isso leva tempo.

NOTAS:

(1) Cf. **"Convivium"**: Setembro de 1962: "O Problema "Cinema e Criança"; Junho de 1963: "Cinema e Criança": Observações fundamentais".

(2) Cf. **"Convivium"**: Maio de 1964: "As possibilidades da revolução brasileira".

(3) A reformulação da Censura Federal não tem nada a ver com a criação do Serviço Nacional de Informações.

(4) É claro que a minha tese é de não só atribuir às Varas de Menores competência mas também de lhes propiciar meios para a constituição de um FUNDO NACIONAL DE ASSISTÊNCIA AO MENOR.

Êsse Fundo, como o Rodoviário Nacional, seria distribuído aos Estados, de acôrdo com o número de filmes ingressados em cada região.

5) Cf. "Acórdão", de 7 de dezembro de 1950, constante dos Autos de Mandado de Segurança sob N.º 52.441: Tribunal de Justiça de São Paulo: "Não invade atribuições alheias, não transpõe os limites de sua competência, o Juiz de Menores que proíbe a entrada de menores de 14 anos em cinemas exibidos de película julgada perniciosa à sua formação". — Êsse **acórdão** surgiu em virtude da ação do então Juiz de Menores Ulysses Dória (hoje Desembargador). — Há um outro "Acórdão": "Habeas-Corpus" — Autos N.º 22.761, de 10 de março de 1960 — Tribuanal de Alçada de São Paulo.

(6) Não gosto da palavra "censura"; acho que a denominação "Serviço de Comissões Técnicas", utilizada em São Paulo, também é inexpressiva ou incompleta.

(7) Tanto a Comissão de Cinema como de Teatro como a Assessoria Técnica para Rádio e Televisão estão estudando as "Normas" elaboradas pelo Estado da Guanabara. Após isso, poderemos apresentar sugestões e observações mais completas.

(8) Êsse sistema de representação se encontra explicitado em dois números de "Convivium" (junho e setembro de 1963). A revista "Academus" (Janeiro-Fevereiro-Março de 1964) inclui um artigo nosso "A Justiça de Menores e os Meios de Comunicação".

HÉLIO FURTADO DO AMARAL

J. C. BARBOSA MOREIRA, — **O Problema da Autodeterminação** — ed. Agir, 1962, col. TEMAS ATUAIS, 17.

DEVIDO à complexidade dos problemas políticos e diplomáticos que se escondem debaixo do têrmo "autodeterminação dos povos", é difícil hoje estudar essa questão com plena isenção de ânimo. Seguindo a linha de pensamento de Y. Simon e J. Maritain, J. C. Barbosa Moreira conseguiu colocar em seu pequeno livro alguns problemas fundamentais, cuja solução determina o rumo da análise do problema da autodeterminação dos povos. Isto confere ao livro um caráter sóbrio, distante das polêmicas emocionais que a questão, por sua natureza, suscita.

É evidente que, em muitos aspectos, o livro é incompleto. Em outros é falho, porque na análise do problema da "soberania nacional", por exemplo, não se pode seguir apenas Maritain ou Simon, que têm às costas o fenômeno do nacional socialismo alemão. A maneira de escrever do autor dificulta às vêzes a compreensão, devido a períodos intercalados, inteiramente desnecessários.

As questões que o autor se propôs são as seguintes:

a) se existe, à luz da filosofia política, um sentido legítimo para o "princípio de autodeterminação";

b) no caso afirmativo, a que tipo de coletividade humana pode êle ser aplicado;

c) qual a verdadeira natureza, compreensão e limites dêsse direito (pág. 12).

Para determinar o sentido que o princípio da autodeterminação possui, procura o autor estabelecer a validade histórica do "colonialismo", entendido não à luz dos abusos que gerou, mas à luz de suas finalidades últimas, essencialmente **pedagógicas**. Os Estados colonialistas possuiam uma função paternal de autoridade, que deveria ser usada até ao advento da maturidade política, que permitisse ao povo autogovernar-se, dentro da ordem. É claro, que aqui surgem dificuldades sem conta, porque é difícil, nos casos concretos, determinar exatamente o momento em que deve considerar-se concluída a missão da autoridade paterna. Aí está a história das guerras entre países colonizadores e as jovens nações colonizadas.

Em nossos dias é ainda mais difícil tratar do assunto, porque interêsses políticos externos agravaram sobremaneira a situação das comunidades polìticamente dependentes dos países colonizadores.

O colonialismo não é um processo escravizador e imperialista. Distinguindo-se o fato da colonização do aproveitamento ilícito de alguns, o colonialismo deve ser visto como um fenômeno histórico e cultural, destinado a

conduzir povos, que vivem à margem do processo cultural e civilizador, ao amadurecimento interno.

É muito fácil dizer que os espanhóis, por exemplo, destruiram civilizações milenares na América. Mas, como e por que foi tão fácil a alguns ousados espanhóis destruir tais civilizações? Por outro lado, quase todos os povos colonizados nas Américas por espanhóis e portuguêses, após três séculos, mais ou menos, estavam maduros à vida política independente. Se males a colonização trouxe, ninguém pode ser tão cego que não veja os benefícios culturais, políticos, sociais e econômicos por ela trazidos ou provocados.

Congo, Vietnan, Laos e demais nações que formavam a Indochina demonstram o êrro, de trágicas conseqüências, de um nacionalismo vesgo que exige a libertação e a independência pura e simplesmente, sem antes ver se êstes povos estavam em condições de ordenar uma vida política independente. Erros do passado não podem justificar erros do presente.

A chamada autodeterminação, que deveria sempre significar plena autonomia **interna** — com respeito a si próprio — e **externa** — com respeito aos outros corpos políticos — cabe ao corpo político organizado. Esta doutrina, proposta por Maritain e aceita pelo autor tem o mérito de estabelecer com nitidez o direito de autogovêrno e sua natureza. É óbvio que se requer uma certa maturidade para desfrutar esta autonomia. Por outro, tem razão o autor ao limitar o direito de plena autonomia pelas exigências do bem comum internacional: "a autonomia de cada país é um valor essencialmente **subordinado** ao bem comum universal" (pág. 76). Igualmente o exercício da autonomia, tanto interna, como externa, está subordinado à **Lei Natural,** de onde procede e onde tem sua garantia. As leis emanadas em nome da autonomia nacional que contrariam a lei natural não são leis; são simulacros de leis, sem valor algum.

O estudo de Barbosa Moreira situa-se num plano ético, no qual tem validade plena as afirmações emitidas. Mas, sabemos que a História nem sempre segue as determinações da Ética. O conflito entre nações e culturas por causa da plena autonomia interna e externa continuará, hoje mais do que nunca, intensificado pelo nascimento de novas e poderosas tendências **imperialistas.**

D. Crippa

ALLAN H. CULLEN — **Rios Prisioneiros** — Edit. Itatiaia — Belo Horizonte, 1964, 200 páginas (trad. de Regina Regis Junqueira).

ALLAN H. CULLEN, com seu livro **"Rios Prisioneiros — A histórias das grandes barragens"** norte-americanas, demonstra que é estudioso dêste imenso problema. E a Editôra Itatiaia Limitada — B. Horizonte, com tradução de Regina Regis Junqueira, acaba de prestar valiosa colaboração apre-

sentando ao público leitor brasileiro, que poderá assim tomar conhecimento das grandes barragens juntamente com sua história econômica, sociológica e política.

O assunto não poderia ser mais interessante. Ao lado de problemas técnicos, a respeito das construções de barragens, existe aquela vivência humana ocasionada pela construção da grande reprêsa em si, tais como inundações de grandes áreas, mudanças de cidades inteiras para outros lugares.

E não é só o problema humano que surge que são normalmente solucionados; são também os problemas dos peixes, da navegação, da transformação da fôrça das águas em energia elétrica.

Uma barragem pode ter uma ou mais finalidades. A primeira, feita pelos homens, terá sido provàvelmente para controlar as enchentes. Depois, o seu aproveitamento foi feito com outras finalidades: irrigação, produção de energia elétrica, navegação, etc.

O trabalho dos castores deve ter servido de modêlo aos homens para a construção de suas reprêsas.

Êsses animais têm instinto de construtores, forçados que são, por sua pouca mobilidade em terra firme, a viver também nas águas.

Para nós foi de grande valia a leitura dêste livro. Principalmente agora que, de modo mais direto, passamos a nos interessar mais por êste assunto, ao iniciarmos o levantamento dos problemas sociais, econômicos, políticos do rio Paraíba. Muitas coisas aprendemos e pretendemos aplicá-las, nas devidas proporções, ao nosso trabalho.

Êste livro de Allan H. Cullen, traz, realmente, de forma sintética, muito bem tratados os problemas que são ocasionados pelas barragens, incluindo, ainda, em nota da Editôra, os dados das três grandes barragens brasileiras — Três Marias, Furnas e Urubupongá.

Nelson A. Eleutério.